ناممکن ریاست

اسلام، سیاست اور جدیدیت کی اخلاقی مشکل

www.KitaboSunnat.com

مصنف

وائل حلاق

مترجم

صابر علی

لیگسی بکس

سیکنڈ فلور مکہ سنٹر نیو اُردو بازار لاہور

برائے وراثت پبلیکیشنز

0322-4539047

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی کے زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- **کتاب وسنت ڈاٹ کام** پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- **مجلس التحقیق الاسلامی** کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- **دعوتی مقاصد** کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے

کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

ناممکن ریاست

اسلام اور سیاست، اور جدیدیت کی اخلاقی مشکل

وائل حلاق

صابر علی

www.kitabosunnat.com

لیگسی بکس، نیو اردو بازار، لاہور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

239.1
ح ا ش ن

کتاب کے مواد (اردو ترجمہ) کو کسی بھی شکل میں استعمال کرنے کے لیے تحریری اجازت ضروری ہے۔

ISBN: 978-969-714-007-7

نام کتاب: ناممکن ریاست: اسلام اور سیاست، اور جدیدیت کی اخلاقی مشکل

مصنف: وائل حلاق

مترجم: صابر علی

صفحات: 300 بشمول مصادر و مراجع اور اشاریہ

سائز: 20*26/8

طبع اول: جون 2018ء

تعداد: ایک ہزار

قیمت: 800 روپے

المکتبۃ الرحمانیۃ
۹۹-۰۰ جے ماڈل ٹاؤن۔لاہور
نمبر 25472

ناشر: لیگسی بکس، سیکنڈ فلور مکہ سنٹر، نیو اردو بازار لاہور

برائے وراثت پبلیکیشنز

فون نمبر: 0322-4539047

بااہتمام: بابر علی ——— قانونی مشیر: رانا مقصود الحق، ایڈووکیٹ سپریم کورٹ

اصل کتاب انگریزی میں ہے

The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (Columbiba University Press) by Wael B. Hallaq

۷۰ گرام آرٹ پیپر پر یونی کوڈ میں کمپوز ہو کر الکریم پرنٹرز لاہور سے طبع ہوئی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فہرست

عرضِ مترجم ۵

اردو ترجمہ کے لیے مصنف کا تعارف ۷

پیش لفظ اور اظہارِ تشکر ۹

تعارف ۱۱

مقدمات ۱۹

جدید ریاست ۴۴

۱۔ ریاست ایک خاص تاریخی پیداوار ہے۔ ۴۹

۲۔ حاکمیت (اقتدارِ اعلیٰ) اور اس کی ایمانیات ۵۲

۳۔ قانون سازی، قانون اور جبر ۵۸

۴۔ عقلیت پسند بیوروکریٹک مشین ۶۰

۵۔ ثقافتی غلبہ یا کلچر کی سیاست کاری ۶۴

طاقتوں کی علیحدگی: قانون کی حکم رانی یا ریاست کی؟ ۷۰

۱۔ قومی ریاست میں طاقتوں کی علیحدگی ۷۳

۲۔ اسلامی تحکیم کا منہاج ۸۷

۳۔ تقابل اور نتائج ۱۲۰

قانون، سیاست اور اخلاق ۱۲۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۔ اخلاق اور عروجِ قانونی ۱۲۷

۲۔ شہریوں کی قربانی اور سیاسی عروج ۱۴۹

۳۔ اخلاقی پہلو: ایک اختتامی تبصرہ ۱۵۹

سیاسی ذات اور اخلاقی تکنیکاتِ ذات ۱۶۱

۱۔ ریاستی رعایا کی پیداوار ۱۶۳

۲۔ اخلاقی تکنیکاتِ ذات ۱۷۸

۳۔ ذوات میں عدم موافقت ۲۱۳

محاصراتی گلوبلائزیشن اور اخلاقی اقتصادیات ۲۱۸

۱۔ گلوبلائزڈ دنیا ۲۲۰

۲۔ اسلام کی اخلاقی اقتصادیات ۲۲۹

۳۔ دقتوں کے بارے میں اختتامی کلمات ۲۳۷

اخلاقیات کی مرکزی اقلیم ۲۴۱

۱۔ بنیادی تناقضات ۲۴۳

۲۔ کوئی حل؟ ۲۵۰

۳۔ اقداماتِ عمل ۲۵۷

مصادر و مراجع ۲۶۲

اشاریہ ۲۸۸

اصطلاحات و شخصیات ۲۹۵

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عرضِ مترجم

ہر محب وطن اور مذہب دوست شہری وطن عزیز کے مستقبل کے حوالے سے پریشان ہے۔ یہ مسئلہ صرف ہمارا نہیں بلکہ پورے عالم اسلام کا ہے اور اس بارے میں عمومی غلط فہمی یہ ہے کہ اس کی وجہ ہمارے حکمران ہیں جب کہ حقیقت یہ ہے کہ اس کی وجہ عالمی استعمار اور عالمی اداروں کا جبر ہے (جن سے نبرد آزما ہونے اور انہیں شکست دینے کی طاقت سے عالم اسلام کے حکمران ہوں یا عوام سب ہی محروم ہیں)۔

موجودہ نظام ایک زمینی حقیقت ہے اور اس سے فرار اختیار کرنا ناممکن ہے۔ اس سے مسلسل تغافل اگر حماقت تو ٹکراؤ خودکشی ہے۔ آج مسلمانوں کی ہمہ جہت محکومی کی وجہ کوئی حکومت یا ادارہ نہیں بلکہ یہ صدیوں کے مسلسل زوال کا منطقی انجام ہے۔ حقیقت سے آنکھیں چرانا مایوسی اور اس سے لاعلمی مزاحمت پیدا کرتی ہے۔ اس حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض لوگوں نے اس کا حل عسکریت تجویز کیا ہے جب کہ عسکریت مشکلات بڑھانے اور عالم اسلام کو مزید کمزور کرنے کا باعث ہے۔ ماضی قریب کے مشاہدات اس پر گواہ ہیں۔ فتویٰ دینے یا ہتھیار اٹھانے کی بجائے مغرب کو اس بنیاد پر سمجھا جائے "جیسا کہ وہ ہے"۔

ہم تب تک اس چیلنج سے نبرد آزما نہیں ہو سکتے جب تک افہام و تفہیم کا معرکہ سر نہ کر لیں۔ اسے معرکہ اس لیے کہا گیا کہ عالمی قوتوں کے نظریات، افکار، عزائم اور نظام کو پہلے خود سمجھنا اور پھر اپنی مشکلات اور تحفظات کو اُن اصطلاحات میں عالمی برادری کے گوش گزار کروانا کہ وہ ہمارا مافی الضمیر سمجھ پائیں، یہ دونوں بظاہر مختصر نظر آنے والے کام آج کے دن تک کماحقہٗ نہیں کیے جا سکے لہٰذا لاعلمی اور عجلت پسندی میں عسکریت پسندی کو جنم دیا۔ جب کہ اس کا حل عسکریت پسندی قطعاً نہیں بلکہ عالمی مقتدرہ کے بیانیے کو سمجھنا اور اپنا موقف اسے سمجھانے کے لیے اصطلاحات وضع کرنا ہی ہے۔ اور یہ عمل ایک طویل اور سنجیدہ مکالمے کا متقاضی ہے جیسا کہ کتاب ہٰذا کے مصنف نے کتاب کے آخر میں پوری بحث کا نچوڑ یوں پیش کیا ہے:

> مسلمانوں اور ان کے دانش وروں اور سیاسی اشرافیہ کو اپنے مغربی معاصرین کا سامنا کرنا ہو گا تاکہ اخلاقیات کو مرکزی اقلیم بنانے کی ضرورت منوائی جائے، اس مکالمے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے لیے مسلمانوں پر لازم ہے کہ ایسا ذخیرۂ الفاظ تیار کریں جو ان کے مخاطب سمجھ سکیں۔۔۔اس عمل میں شریک مسلمانوں کو جان لینا چاہیے کہ دوسروں (بشمول لبرل مسلمانوں) کو قائل کرنے کے لیے انہیں اپنی ساری فکری توانائی صرف کرنی پڑے گی۔

اور یہ حقیقت اپنی جگہ مسلمہ ہے کہ یہ مسئلہ صرف اسلام یا مسلمانوں کا نہیں بلکہ تمام مذاہب کا سانجھا ہے لہٰذا مقامی اور عالمی سطح پر دیگر مذاہب کے سنجیدہ اہل علم کو اس پراجیکٹ میں شریک کیا جائے اور مخصوص مغربی لابیوں کا یہ پراپیگنڈا زائل کیا جائے کہ ان کا جھگڑا صرف مسلمانوں کے ساتھ ہے جب کہ حقیقت میں جھگڑا سیکولرازم اور تمام مذاہب کے مابین ہے۔

صابر علی

لاہور

جون ۲۰۱۸ء

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اردو ترجمہ کے لیے مصنف کا تعارف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اپنی کتاب کو اردو زبان میں ترجمہ ہوا دیکھنا میرے لیے انتہائی خوشی کی بات ہے۔ یہ خوشی بالکل امتیازی ہے کیوں کہ جہاں تک مجھے معلوم ہے میرا یہ پہلا کام ہے جو اردو میں ترجمہ ہوا ہے۔ کتاب ہٰذا اب تک کی مختصر زندگی (اس کی اشاعت کو پانچ سال بھی پورے نہیں ہوئے) کے باوجود دنیا کے بہت سے حصوں بہ شمول شمالی امریکا اور عالم عرب میں بڑے بڑے مباحث کا موضوع بن چکی ہے بالخصوص عالم عرب میں تو بہت سی کانفرنسز، ٹی وی شوز اور لیکچرز منعقد ہوئے اور اس پر بہت سے تبصرے اور طویل مضامین قلم بند کیے گئے۔ یہ کتاب ترکی، انڈونیشیائی اور عربی میں ترجمہ ہو چکی ہے اور جلد ہی دوسری زبانوں بہ شمول چینی میں ترجمہ ہو کر شائع ہو رہی ہے۔

کتاب ہٰذا نے بہت سے ردِ عمل بھی پیدا کیے ہیں جن میں سے زیادہ تر سیاسی نوعیت کے ہیں۔ اگرچہ یہ کتاب بلاشبہ سیاست پر بھی بحث کرتی ہے تاہم میں نے کتاب کے آغاز ہی میں واضح کر دیا تھا کہ یہ کتاب بنیادی طور پر اخلاقیات اور اخلاقی فلسفے پر ہے۔ مزید برآں، بہت سے تبصرہ نگاروں نے عنوان سے دھوکا کھا کر غلط سمجھا ہے کہ یہ کتاب مسلمانوں کو یہ باور کرانے کی کوشش ہے کہ ان کے پاس کوئی راستہ نہیں یعنی مسلمان اپنے طور پر اپنی دنیا کو منظم نہیں کر سکتے۔ میں اپنے پیارے قارئین کو کتاب ہٰذا کا ایک کلیدی پیراگراف یاد دلانا چاہتا ہوں تاکہ میری کتاب کو روشن مسلم مستقبل کی حوصلہ شکنی کے طور پر دیکھے جانے کے تمام شکوک ہمیشہ کے لیے رفع ہو جائیں۔

صفحہ نمبر ۱۳ پر حاشیہ نمبر ۱۵ میں (اردو ترجمہ) مَیں نے لکھا ہے کہ:

> جیسا کہ اس کتاب میں واضح ہو گا، ہماری دلیل کئی سمتوں کی بحث سمیٹے گی، کیوں کہ اس کا انحصار جدید پراجیکٹ کے سانچوں اور مظاہر سے ہے اس لیے یہ انہی سے واضح

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوتی ہے۔ شکی حضرات غور کریں کہ میں ایسا کوئی موقف نہیں دے رہا کہ جس دنیا میں ہم رہ رہے ہیں یا امید کرتے ہیں کہ ہمارے بچے رہیں گے، اس میں اسلامی قانون یا اسلامی حکومت کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ صرف متعصب، تنگ نظر اور محدود بصیرت ہی ایسی تعبیر دے سکتی ہے۔ لہٰذا میں ایک ہی دفعہ صراحتاً بیان کیے دیتا ہوں کہ اس کتاب کی دلیل کی بنیاد یہ قضیہ ہے کہ شریعت اور اسلامی تحکیم کی تخلیقی تشکیل نو جدید پراجیکٹ کی تشکیل نو کا انتہائی متعلقہ اور تخلیقی طریقہ ہو سکتی ہے، جدید پراجیکٹ جسے اخلاقی اجزاء کی اشد ضرورت ہے (باب ہفتم کے آخری پیرے دیکھیں)۔ "اسلامی ریاست" کے مسئلے کی درست تشخیص کیے بغیر مسلمان اس تشکیلِ نو اور اس کے سیاسی و قانونی نتائج کا تصور نہیں کر سکتے؛ اسی لیے وضاحت کی جاتی ہے کہ مستقبل کی تشکیلِ نو کی تجاویز کے لیے ضروری ہے کہ پہلے "اسلامی ریاست" کے تصور میں پائے جانے والے کثیر جہتی بدیہی تضادات کا صحیح فہم حاصل کیا جائے۔

وائل حلاق

نیویارک

جنوری ۲۰۱۸ء

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پیش لفظ اور اظہارِ تشکر

اگرچہ اس کتاب کا بیش تر حصہ ۲۰۱۱ء کے دوران لکھا گیا تھا لیکن اس کی تصنیف پچھلے دس سال سے جاری تھی۔ یہ اس تیاری کا حصہ بنی جو میری کتاب "Shari'a: Theory, Practice, Transformations" (کیمبرج یونی ورسٹی پریس ۲۰۰۹ء) کے لیے ضروری تھی۔ اس کتاب (Shari'a) کا مقصد اور موضوع ایسا تھا کہ اس میں ریاست کے متعلق بھرپور طریقے سے بیان نہیں کیا جا سکتا تھا اور نہ ہی شریعت کے ساتھ اس کی عدم مطابقت کی وجوہات اور مطلب سمجھایا جا سکتا تھا۔ اس لیے یہ کتاب "Shari'a" کا تسلسل اور اضافہ سمجھی جا سکتی ہے، عملی اور نظری دونوں اعتبار سے۔ عملی اعتبار سے یہ واضح ہے کہ "Shari'a" میں جدید ریاست کے بارے میں بہت کچھ کہنا ضروری تھا لیکن کتاب کی ضخامت اس کی متحمل نہ تھی۔ نظری اعتبار سے "Shari'a" بالکل خاموش تھی یعنی اس میں نام نہاد اسلامی قانون اور تحکیم کے عملی بیانیے کے نظری نتائج واضح نہ تھے۔ یہ کتاب اس کمی کو پورا کرتی ہے اور اس عمل میں مغربی علومِ سیاسیات، فلسفۂ اخلاق اور قانون پر بحث کرتی ہے۔

اس کتاب کے موضوعات سوچتے ہوئے میں کئی افراد کی فکری صحبت سے مستفید ہوا۔ میک گل یونی ورسٹی میں میرے شاگرد اور رفقائے کار کئی برسوں سے جدید ریاست اور دیگر موضوعات پر علمی گفت گو کرنے کی سہولت فراہم کرتے آئے ہیں۔ کولمبیا یونی ورسٹی میں اپنے رفقائے کار کے ساتھ طویل بات چیت اور میرے شعبہ کے "حلقۂ درس" (مہینے میں دو بار) میں بھی جدید ریاست کا موضوع زیر بحث رہتا ہے جس سے حاصل ہونے والی بصیرت میری تحریر میں نکھار پیدا کرتی ہے۔ میں طلال اسد (Talal Asad) اور سدیپتا کوی راج (Sudipta Kaviraj) کا مشکور ہوں جن کی فکری صحبت ہمیشہ فائدہ مند رہی۔ عقیل بلگرامی (Akeel Bilgrami) اور کوکب شبارو (Kaoukab Chebaro) نے پانچویں باب پر نہایت دانش مندانہ تبصرہ کیا؛ محمود ہمدانی نے تیسرا باب دیکھا اور عبدالعزیز عواد نے پورے مسودے پر کارآمد تنقید کی بالخصوص تیسرے باب پر جسے ان کے تبصروں کی روشنی میں ڈھالا گیا؛ آخر میں محمد قاسم زمان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا مشکور ہوں جنہوں نے پورا مسودہ پڑھا اور مثبت تبصرے کیے۔

میں اپنے لائق اور محنتی معاونینِ تحقیق کا بھی مشکور ہوں جن میں مورا دنوون (Maura Donovan)، شون ہگنز (Shawn Higgins)، ایلفی ستار طوف (Aelfie Sattar Tuff) اور الزبتھ رغیبی (Elizabeth Rghebi) شامل ہیں۔ میک گل سے سٹیفن ملیر (Stephen Millier) میری تحریروں میں دل کشی پیدا کرتا ہے۔ ان تمام افراد کا اور دیگر جن کا یہاں تذکرہ نہیں ہوا، بے حد مشکور ہوں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تعارف

اس کتاب کی آرگومنٹ بڑی سادہ سی ہے۔ جدید ریاست کی کسی بھی معیاری تعریف[1] کی روشنی میں "اسلامی ریاست" ناممکن بھی ہے اور متناقض فیہ بھی۔

انیسویں صدی تک اور اس سے قبل بارہ صدیوں کے عرصے میں اسلام کے اخلاقی قانون یعنی شریعت نے عرفی قانون اور مقامی عرفی روایات سے کامیاب تعامل کیا اور ایسی اعلیٰ ترین اخلاقی اور قانونی قوت بن کر ظاہر ہوئی جو معاشرے اور حکومت دونوں کو منظم کرتی تھی۔ یہ "قانون" منہاجی (paradigmatic) تھا، معاشروں اور ان پر حکومت کرنے والے شاہی خاندانوں نے اسے اعلیٰ اور عمومی قواعد کے مرکزی نظام کے طور پر تسلیم کیا۔ یہ ایسا اخلاقی قانون تھا جس نے جان رالز کی اصطلاح میں "منظم و مجتمع معاشرہ" پیدا کیا اور اسے قائم رکھا[2]۔ تاہم انیسویں صدی کے آغاز میں یورپی استعمار نے شریعت کے ماتحت چلنے والے سماجی، اقتصادی اور سیاسی نظام کے تار و پود بکھیر دیے، یوں کہیے کہ شریعت بذات خود مقصود و مفہوم سے خالی کر دی گئی اور اس کی حیثیت جدید ریاست کے شخصی احوال کی قانون سازی کے لیے خام مال سے زیادہ نہ رہی[3]۔ اس محدود دائرے میں بھی شریعت کی خود مختاری باقی نہ رہی اور جدید ریاست کی خاطر اس کی معاشرتی فعالیت ختم ہو کر رہ گئی؛ اب شریعت کی ضرورت محض اس قدر رہ گئی کہ اس سے کچھ مخصوص مبادیات اخذ کیے جائیں (وہ مبادیات جنہیں جدید ریاست کی سہولت کے لیے از سر نو تخلیق کیا گیا اور ان میں تحریف کی گئی)۔ ان ماخوذ مبادیات کی بنا پر ریاست کی تشریعی (قانون سازی) حیثیت کا جواز پیش کیا گیا۔

آج کے مسلمانوں کی اکثریت کے لیے شریعت بلاشبہ مذہبی اور اخلاقی اتھارٹی کا ماخذ ہے۔ کچھ "اسلامی"

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب ہٰذا کا باب دوم۔

[2] Rawls, *Political Liberalism*, 35

اس موضوع پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو باب سوم کا نتیجہ۔

[3] اس تاریخ کے مفصل بیان کے لیے ملاحظہ ہو:

Hallaq, *Sharī'a*, 371–499; Hallaq, *Introduction*, 85–139; Zubaida, *Law and Power*, 121–157

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حکومتوں نے شریعت سے مدد لینے کی پالیسی اختیار کی (اور جاہلانہ طور پر اجرائی قواعد وضوابط اور مجموعی سیاق وسباق دونوں کی تحقیر کرتے ہوئے) اعضا کاٹنے اور رجم کی سزاؤں کا نفاذ کیا[4]۔ ایک عام مسلمان اب بھی شریعت کو روحانی ماخذ، تعلق باللہ اور تزکیہ نفس کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ ان پر تکنیکاتِ ذات (Technologies of Self) کے ضمن میں تفصیلاً بحث کی جائے گی[5]۔ دورِ جدید کے مسلمانوں کی غالب اکثریت کی تمنا ہے کہ شریعت بہر طور نافذ ہونی چاہیے۔ عالمی حالات کا تھوڑا بہت علم رکھنے والا بھی یہ بات تسلیم کرے گا۔ سوال یہ ہے کہ ان میں یہ خواہش کیوں ہے؟ آیندہ ابواب میں اس کا جواب دینے کی کوشش کی جائے گی اگرچہ یہ اس کتاب کا ہدفِ مقصود نہیں۔

تاہم جدید سیاق وسباق میں مسلمانوں کی شریعت میں رغبت اور اس کے نفاذ کی خواہش ناقابلِ حل تناقض پیدا کرتی ہے۔ آج کے مسلمان بہ شمول کبار مفکرین جدید ریاست کو فطری چیز اور مسلمہ حقیقت خیال کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ فطری حقیقت ہے۔ وہ نہ صرف یہ تصور کیے بیٹھے ہیں کہ جدید ریاست پوری معلوم تاریخ میں موجود رہی ہے بلکہ ان کے نزدیک خود قرآن میں اس کا حکم موجود ہے[6]۔ یہاں تک کہ قوم پرستی کا بے تاریخ تصور (جو جدید ریاست کا منفرد جزو لاینفک ہے) بھی "مقدس دستورِ اسلامی" نے دنیا میں متعارف کروایا اور چودہ صدیاں پہلے مدینہ میں اسی طرح تشکیل دیا گیا[7]۔ یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ ابتدائی اسلامی معاشروں نے شہریت، جمہوریت اور رائے دہی جیسے تصورات کو فروغ دیا[8]۔ یہاں تک کہ گلوبلائزیشن کے بعض نظریہ ساز اور علوم سیاسیات کے ماہرین ریاست کے مستقبل پر سوال اٹھا رہے ہیں

---

[4] زنا کی ماقبل جدید اور جدید سزاؤں کا موازنہ نمایاں ہے، ملاحظہ ہو:
Semerdjian, "Off the Straight Path"

[5] ملاحظہ ہو باب پنجم فصل دوم۔

[6] Jackson, *Islamic Law and the State*, 190

[7] Kurdi, *Islamic State*, 53;
محمود، الدولۃ الاسلامیۃ، ص ۵؛ العید، النظام السیاسی، ص ۶۸-۵۰؛ القریشی، النظام السیاسی، ص ۱۴۳، ۱۵۲؛ نام نہاد دستورِ مدینہ (تقریباً ۶۲۳ء میں لکھا گیا) کی تاریخ اور مضمون کے لیے ملاحظہ ہو:
Serjeant, "'*Sunnah Jāmi'ah*,'" 1–42; Arjomand, "Constitution of Medina"
ارجمند کی اصطلاح "ریاست" کا تاریخی طور پر غلط استعمال خاص طور پر دھیان میں رہے۔

[8] Kurdi, *Islamic State*, 57, 64, 69

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جب کہ جدید اسلامی مفکرین اور علما[9] جدید ریاست کو فطری اور بدیہی چیز بلکہ ماورائے وقت مظہر سمجھتے ہیں[10]۔ یہ جزوی طور پر اس حقیقت کا عکاس ہے کہ وہ جدید ریاست کو ناقابلِ تسخیر طاقت خیال کرتے ہیں۔ لہٰذا جدید مسلمانوں کو اس مشکل کا سامنا ہے کہ ان دو حقائق میں تطبیق کیسے پیدا کریں:

اول: ریاست کی وجودی حقیقت (Ontological fact) اور اس کی ناقابلِ تردید قوی موجودگی

دوم: شریعت کی تحکیم (governance) کی شکل واضح کرنے کے لیے غیر وجودی حقیقت (deontological fact)۔

یہ مشکل اس وقت مزید پیچیدہ ہو جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ مسلم ممالک میں ریاست نے شریعت کی خالص تحکیم کی کسی بھی قابلِ قبول شکل کی بحالی کے لیے کچھ نہیں کیا۔ مصر اور پاکستان میں اسلام پسندوں (Islamists) کی آئینی جدوجہد، ایرانی انقلاب کی بطور اسلامی سیاسی اور قانونی پراجیکٹ ناکامی اور اس قسم کی دیگر مایوسیاں اس امر کی تصدیق کرتی ہیں[11]۔ اس کے باوجود اسلام پسندوں اور علما (نام نہاد مسلمان اہلِ علم) کے لیے ریاست پسندیدہ قالب ہے[12]۔ حال ہی میں اخوان المسلمون نے ایک نمایندہ بیان میں شدت سے تصریح کی ہے کہ جدید قومی ریاست

اور نفاذِ شریعت میں کوئی تعارض نہیں کیوں کہ مسلم سرزمینوں میں اسلام اعلیٰ ترین

---

[9] جدید علمی تحریروں میں اس قسم کی تاریخی غلطیوں کے عام اظہار کے لیے ملاحظہ ہو:
Mohammad Fadel, "Tragedy of Politics,"
جس میں ماقبل جدید "اسلامی ریاست" کا ایسا تصور سوچا گیا ہے جو جدید ریاست کے سانچے میں درست بیٹھے۔ اس قسم کے معذرت پسند، سیاسی نظریے کو جھوٹے علمی بیانیے سے بھر دیتے ہیں لہٰذا اندھے عقیدے اور جھوٹی تاریخ کو علمی مقام دے دیتے ہیں۔ جدید اسلامسٹ مصنفین کے لیے ملاحظہ ہو: Euben and Zaman, *Princeton Readings*

[10] اس قسم کی آراء پر ملاحظہ ہو: Jackson, p. 190
ایران کے لیے ملاحظہ ہو:
Hallaq, *Sharī'a*, 486–493; Schirazi, *Constitution of Iran*, 230
اس سلسلے میں ذیل کی کتاب سیاسی اسلام ازم کے ریاست کے ساتھ جنون کا درست خاکہ پیش کرتی ہے:
Oliver Roy, *Failure of Political Islam*, xi

[11] اس تناظر میں (اور اسلام پسندوں کے لیے) ملاحظہ ہو:
Hallaq, *Sharī'a*, 443–499. See also Zubaida, *Law and Power*, 158–219

[12] قانون اور سیاست کے جدید تناظر میں علما پر ملاحظہ ہو:
Zaman, *Ulama in Contemporary Islam*; Hallaq, *Sharī'a*, 473–499

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

> اتھارٹی ہے یا اسے ایسا ہونا چاہیے۔ اپنے میکانزم، قواعد، قوانین اور نظاموں کے ساتھ جدید ریاست (اگر اس کا اسلام کے اساسی اور قطعی اصولوں سے کوئی تناقض نہیں) میں اس کی تشکیل کا امکان شامل نہیں اس لیے ہم ترقی اور بہتری کے حصول کے لیے اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں"[13]۔

یہاں لفظ "تشکیل" کا مطلب یہ ہے کہ جدید ریاست کو ہماری ضروریات اور مقاصد کے مطابق ڈھالنے کی ضرورت نہیں جیسا کہ اس سے اگلا فقرہ وضاحت کرتا ہے۔ "بلاشبہ ہر مسلمان مذہب کو زندگی سے بے دخل کرنے یا اسلام کی سپریم اتھارٹی سے وفاداری کم کرنے جیسے قومی ریاست کے اقدامات مسترد کر سکتا ہے" لہٰذا ریاست سے توقع کی جاتی ہے کہ اسلامی اقدار کو فروغ دے، جس میں مصلحت عامہ بھی شامل ہے؛ قانون کی حکم رانی، آزادی اور تمام شہریوں کے لیے مساوی مواقع فراہم کرے اور "شہریت کے تصور کو مضبوط کرے۔ ہمارے فہم اسلام کے مطابق جدید ریاست کے یہی فرائض ہیں"۔ دستاویز کا ذیلی عنوان بحث کا خلاصہ یوں کرتا ہے: "قومی ریاست اور اسلامی شریعت میں کوئی تعارض نہیں"[14]۔

---

[13] الشریعة الدولة فی المفهوم الاسلامی،
http://www.ikhwan.net/wiki/index.php?title (February 1, 2011)
مکمل متن یوں ہے:
والدولة المدنية كتعبير عصری عن الدولة الحديثة، بما يتلائم مع المتغيرات الجديدة لا يتعارض مع تطبيق الشريعة الاسلامية، لان الاسلام هو المرجعية العليا للاوطان الاسلامية او هكذا يجب ان يكون الحال؛ فالدولة الحديثة بما فيها من الآليات ونظم و قوانين واجهزه اذا لم يكن فيها ما يتعارض مع ثوابت الاسلام القطعية فلا يوجد ما يمنع من تطويرها والاستفادة من تجارب الامم المتقدمة كمنتج انسانی عام يجب الافادة منه لمصلحة تقدمنا وتطورنا (خط کشیدہ عبارت اضافہ از مصنف ہے)۔ مزید دیکھیں، فضل اللہ، الحرکۃ الاسلامیۃ، ص ۳۱۵-۳۱۶۔

[14] مزید ملاحظہ ہو: جمال البنا، **مابعد الاخوان المسلمين؟** (القاهرة: دارالفكر الاسلامی، ۱۹۹۶ء) جس میں وہ نہ صرف "ریاستِ مدینہ" کے بارے میں بات کرتے ہیں (ص ۷-۱۸۶) بلکہ اخوان المسلمین (جن پر وہ تنقید کرتے ہیں) کی طرح اصرار بھی کرتے ہیں کہ اسلامی ریاست ضروری ہے۔ اخوان المسلمین کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے "یہ واضح کر دیا ہے کہ دین کامل اسلام پر عمل اسلامی ریاست کے سایے کے سوا نہیں ہو سکتا، اسلامی ریاست امیروں سے زکات ٹیکس لے کر غریبوں کو دیتی ہے۔۔۔ ریاست کا اسلامی ہونا اسلام کا بدیہی امر ہے (ص ۶۵-۶۴)۔ مزید ملاحظہ ہوں مصر میں بننے والی نئی سلفی جماعت "النور" کی تصریحات۔ یہ جماعت نفاذِ شریعت پر زور دیتی ہے (یہ بحث کیے بغیر کہ اس اصطلاح کا معنی و مطلب کیا ہے)، دوسری طرف اعلان کرتی ہے کہ اس کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیکن تعارض یقیناً ہے۔ اس کتاب کی آرگومنٹ یہ ہے کہ جدید اسلامی ریاست کا ہر تصور جوہری اعتبار سے متناقض فیہ ہے[15]۔ یاد رہے کہ آج مسلمان دنیا کی آبادی کا پانچواں حصہ ہیں اور چوں کہ وہ جدیدیت میں جی رہے ہیں اس لیے وہ جدید پراجیکٹ کا حصہ ہیں۔ تمام دوسرے افراد کی طرح یہ بھی اس پراجیکٹ میں شامل ہیں۔ کتاب کا منہج یہ ہے کہ جدید اسلامی ریاست کے جوہری تناقضات بنیادی طور پر جدیدیت کی اخلاقی مشکل کی وجہ سے ہیں۔ اگرچہ سیاست اور معیشت بھی اس تناقض کا لازمہ ہیں لیکن ان کی حیثیت اس اخلاقی مشکل کی فروعات کی سی ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ان تناقضات کو بطور اخلاقی مسائل حل کرنے سے سیاسی اور اقتصادی مسائل خود بہ خود حل ہو جائیں گے۔ آسان الفاظ میں کسی بھی جدید مسلم ریاست کے بدیہی تناقضات (جدید ریاست کے عمودی اثرات اور افقی طاقت کی وجہ سے) نہ صرف "جدید اسلام کے بحران" کا مکمل احاطہ کرتے ہیں بلکہ شروع سے آخر تک جدید پراجیکٹ کے تمام اخلاقی پہلوؤں کو بھی واضح کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ کتاب سیاسیات یا قانون پر تبصرے سے زیادہ اخلاقی افکار پر ہے۔

آرگومنٹ کی وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ہم یہ واضح کریں کہ "اسلامی تحکیم کا منہج" (paradigmatic Islamic governance) اور "جدید ریاست کا منہج" کیا ہیں۔ پہلا اور دوسرا باب بالترتیب اسی سے متعلق ہیں۔ تاہم پہلے باب میں یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ منہج (paradigm) کو ہم

اصل ہدف "اسلامی بنیادوں والی جمہوری قومی ریاست" قائم کرنا ہے۔ دیکھیں "النور"، مصر میں بننے والی پہلی سلفی جماعت جس میں مسیحی بھی شامل ہیں۔ الشرق الاوسط، ۱۳ جون ۲۰۱۱ء۔

[15] جیسا کہ اس کتاب میں واضح ہو گا، ہمارے دلائل متعدد سمتوں سے بحث کو سمیٹیں گے کیوں کہ اس کا انحصار جدید پراجیکٹ کے سانچوں اور مظاہر سے ہے اس لیے یہ انہی سے واضح ہوتی ہے۔ شکی حضرات غور کریں کہ میں ایسا کوئی موقف نہیں دے رہا کہ جس دنیا میں ہم رہ رہے ہیں یا امید کرتے ہیں کہ ہمارے بچے رہیں گے، اس میں اسلامی قانون یا اسلامی حکومت کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ صرف متعصب، تنگ نظر اور محدود بصیرت ہی ایسی تعبیر دے سکتی ہے۔ (مثلاً دیکھیں: Mohammad Fadel, "Tragedy of Politics") لہٰذا میں ایک ہی دفعہ صراحتاً بیان کیے دیتا ہوں کہ اس کتاب کے دلائل کی بنیاد یہ قضیہ ہے کہ شریعت اور اسلامی تحکیم کی تخلیقی تشکیل نو جدید پراجیکٹ کی تشکیل نو کا انتہائی متعلقہ اور تخلیقی طریقہ ہو سکتی ہے، جدید پراجیکٹ جسے اخلاقی اجزاء کی اشد ضرورت ہے (باب ہفتم کے آخری پیرے دیکھیں)۔ "اسلامی ریاست" کے مسئلے کی درست تشخیص کیے بغیر مسلمان اس تشکیل نو اور اس کے سیاسی و قانونی نتائج کا تصور نہیں کر سکتے؛ اسی لیے وضاحت کی جاتی ہے کہ مستقبل کی تشکیل نو کی تجاویز کے لیے ضروری ہے کہ پہلے "اسلامی ریاست" کے تصور میں پائے جانے والے کثیر جہتی بدیہی تضادات کا صحیح فہم حاصل کیا جائے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کس مفہوم میں استعمال کر رہے ہیں، یہ تصور ہماری پوری آرگومنٹ میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ چوں کہ یہ آرگومنٹ قانون، سیاست، اخلاقیات اور کامیاب زندگی (good life) کے متعلق بہت سارے جدید مفروضات کی دھجیاں بکھیر دے گی اس لیے ہم پر لازم ہے کہ جدیدیت اور جدید پراجیکٹ کی کامیابیوں کے متعلق ہماری سوچ پر غالب آئیڈیالوجی پر بھی بحث کریں۔ اس لیے ہمیں جدید کلامیے (discourse) کی تہہ میں کارفرما واضح اور کم واضح تصورات پر سوال اٹھانے چاہئیں۔ یعنی ترقی کے جدید نظریے کے ابلاغی اور موضوعی (rhetorical and substantive) ڈسکورس کی حقیقت کھولنا ضروری ہے۔ دوسری طرف جدید ریاست کی بناوٹ میں زمانی تغیرات اور ملحقہ تنوعات کا اعتراف کرتے ہوئے باب دوم میں ریاست کی جوہری صفات شناخت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

تجزیاتی مقاصد کے لیے ان جوہری صفات کو الگ الگ کیا جائے گا جو ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ ارادۂ مقتدرہ (sovereign will) اور قانون کی حکم رانی کے تصورات تیسرے باب میں طاقتوں کی علیحدگی کے عمل اور نظریے کے اعتبار سے دیکھے جائیں گے، اس جائزے کے دو مقاصد ہیں۔ اول، اس سے ہمیں جدید ریاست اور اسلامی تحکیم دونوں کے آئینی فریم ورک اور ڈھانچے وضع کرنے میں آسانی ہو گی کیوں کہ یہی وہ وسیع تناظرات ہیں جن میں قانون، قانونی نظام، حکومت اور سیاست کا عمل دخل فرض کیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس سے ہمیں دونوں نظاموں کے پس منظر اور حد فاصل کا خاکہ واضح کرنے میں مدد ملے گی۔ دوسرا مقصد یہ ہے کہ تحکیم کے دونوں نظاموں کے مابین آئینی اختلافات روشن ہوں گے، ان اختلافات کی مدد سے باب چہارم میں قانون اور اخلاقیات کے باہمی تعلق کی مزید وضاحتیں پیش کی جائیں گی۔ جدید ریاست اور اسلامی تحکیم کے قانونی تصور کے مابین اختلافات واضح کرنے والی یہ فلسفیانہ بحث باب (چہارم) کے دوسرے حصے میں سیاسی رنگ اختیار کرے گی۔ یہاں پہلے حصے میں شناخت کردہ قانونی و اخلاقی اختلافات میں سیاسی اختلافات بھی شامل ہو جائیں گے، یوں عدم توافق (incompatibility) کا ایک نیا دائرہ ظاہر ہو گا۔

پانچواں باب چوتھے باب کی بحث سمیٹے گا یعنی اس میں کُلّی میدان سے جزئی میدان میں اور نظام ہائے فکر سے ذات اور شخصیت (self and subjectivity) کے میدان میں توجہ منتقل ہو گی۔ پانچواں باب اس

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بات سے بحث کرتا ہے کہ جدید قومی ریاست اور اسلامی تحکیم (اپنی نوعیت اور تکنیکاتِ ذات کے اعتبار سے کہ جس کے دونوں نظام بدیہی طور پر مالک ہیں) دو مختلف انفرادیتیں پیدا کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ ہم پھر کہتے ہیں کہ ان منہاجی میدانوں کی پیدا کردہ انفرادیتیں (subjects) ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں؛ دونوں دنیا کے بارے دو مختلف قسم کے اخلاقی، سیاسی، علمی، نفسیاتی اور معاشرتی تصورات پیدا کرتے ہیں۔ جدید قومی ریاست اور اسلامی تحکیم کے افراد کے مابین یہ عمیق اختلافات کونیاتی (macrocosmic) اختلافات کی محض ادنیٰ سی جھلک ہیں، یہ کونیاتی اختلافات مادی، ساختیاتی، تشکیلی اور اسی اعتبار سے فلسفیانہ اور فکری ہیں۔

اس فکری مناقشت کے باوجود محض بحث کی خاطر ہم باب ششم میں تسلیم کر لیتے ہیں کہ تمام نامساعد حالات اور مزاحمتوں کے باوجود اسلامی تحکیم کی کوئی شکل وجود میں آ جاتی ہے۔ پھر ہم بحث کرتے ہیں کہ گلوبلائزیشن کی جدید شکلوں اور ان کی بڑھتی ہوئی شدت میں ریاست کی حیثیت اسلامی تحکیم کے کسی بھی برانڈ کو ناممکن بنانے کے لیے کافی ہے، اور اگر ممکن بھی ہے تو زیادہ دیر تک باقی رہنے کی اہل نہیں ہو گی۔ تاہم اس آرگومنٹ اور اس سے پہلے دلائل کے مجموعی نتائج اگلے باب (ہفتم) میں واضح کر دیے گئے ہیں۔ تمام عوامل کے اعتبار سے اسلامی تحکیم غیر مستحکم (unsustainable) ہے کیوں کہ جدید دنیا کے غالب حالات ایسے نہیں۔

منہج اور مرکزی اقلیم (Central Domain) کے تصور کی بنیاد پر آخری باب میں ہم جدید اخلاقی المیوں پر سوال اٹھائیں گے، ان کی ساختیاتی اور فکری بنیادوں کی طرف اشارہ کریں گے جو اخلاقی مشکل کی اصل وجہ ہیں اور جن کا جدیدیت کو اپنی تمام مشرقی اور مغربی شکلوں میں سامنا ہے۔ ہمارا زور اس بات پر ہے کہ اگر جدید دنیا میں اسلامی تحکیم ناممکن ہے اور یہ براہ راست ایسے سازگار اخلاقی ماحول کے فقدان کا نتیجہ ہے جو اس تحکیم کے کم از کم معیارات اور توقعات پر پورا اترتا ہو، تو اس کے ناممکنہ ہونے کا ذمہ دار اُن وسیع تر مسائل کو ٹھہرانا ناگزیر ہو جاتا ہے جو جدیدیت کی اخلاقی مشکلات نے پیدا کیے ہیں۔ لہٰذا ہماری آرگومنٹ یہ ہے کہ اس کا ممکن نہ ہونا دوسرے کئی مسائل کی محض ادنیٰ سی جھلک ہے جن میں فطری سماجی اکائیوں کا انہدام، ظالمانہ اقتصادی شکلوں کا ظہور اور فطری رہن سہن اور ماحول پر مسلط کی گئی تباہی شامل ہیں۔ ان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تمام مسائل کو اس کتاب میں فلسفیانہ اور اخلاقی اور عملی مسائل کے طور پر دیکھا گیا ہے، اسی طرح یہ مادی اور طبیعی مسائل بھی ہیں۔ بلاشبہ پوسٹ ماڈرن ازم کی طرف سے مغرب پر کی جانے والی داخلی اخلاقی تنقید پر غور کرنے سے ہمیں مغربی فلسفیوں اور جدید مسلمانوں کی اسلامی تحکیم قائم کرنے کی پکار کے مخفی معنوں میں کئی مماثلتیں نظر آئیں گی۔

یہ کتاب اپنی زبان اور دلائل کے اعتبار سے ممکنہ حد تک آسان انداز میں لکھی گئی ہے تاکہ قانون، سیاسیات اور فلسفہ کے ماہرین کے علاوہ عام قاری بھی اس سے مستفید ہو سکے۔ اسلام کے متعلق اس کا بہت سا مواد مخصوص تکنیکی اصطلاحات کے بغیر سادہ بنا کر پیش کیا گیا ہے، اگرچہ بحث کا رنگ عامیانہ نہیں ہونے دیا گیا۔ میں نے ہر قیمت پر عامیانہ انداز سے بچنے کی کوشش کی ہے اس لیے میرا خیال ہے کہ کتاب کے کئی مقامات ایسے ہیں جنہیں سمجھنے کے لیے ایک خاص علمی سطح نہایت ضروری ہے۔ چوں کہ دلائل کی تفہیم کے لیے مناسب علم ضروری ہے اس لیے جہاں اشد ضروری تھا وہاں میں نے مختلف علمی روایات بیان کر دی ہیں اور جہاں بحث کے لیے سابقہ معلومات ناگزیر ہیں وہاں قاری کے لیے متعلقہ حوالے درج کر دیے ہیں۔ لہٰذا حوالہ جات کو علمی تحریر کی روایات کے طور پر نہ دیکھا جائے بلکہ یہ حوالہ جات ہر دلیل کے متعلق لازمی علم فراہم کرنے کے لیے ضروری تھے۔ ان حوالہ جات کا متبادل یہ ہے کہ میری پہلی تحریریں اچھی طرح پڑھی جائیں خاص طور پر "Shari'a: History, Theory and Practice" اور "Introduction to Islamic Law"۔

آخر میں ایک تنبیہ۔ ہر باب میں وسیع اور مفصل تاریخی بیان کے باوجود یہ کتاب اسلامی قانون (فقہ) کی تاریخ نہیں۔ میں نے اپنی مذکورہ بالا کتابوں میں اختیار کیے گئے اسلوب سے کوئی قابلِ ذکر انحراف نہیں کیا تاہم الگ انداز ضرور اپنایا ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ یہ کتاب شریعت کی طویل تاریخ میں تنوع، بے ترتیبی اور خلاف ورزیوں کا اعتراف کرتی ہے لیکن اس کی بنیاد منہج کا تصور ہے، یہ منہاجی تشکیل سے وہ اخلاقی پہلو دوبارہ زندہ کرنا چاہتی ہے جو ان پیچیدہ اور بے ترتیب حقائق میں غالب نظر آتا ہے[16]۔

---

[16] ملاحظہ ہو باب اول، فٹ نوٹ ۲۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مقدمات

منہاجی حالت گروہ سے اپنا تعلق قائم کرنے اور اسے ظاہر کرنے میں ایسی بن جاتی ہے کہ اس کے نمونے کو اس کی فردیت سے جدا کرنا کبھی ممکن نہیں ہوتا ۔۔۔ کسی بھی منہج کا نامیاتی وجود کبھی بھی اس پر عمل پیرا افراد سے ماورا ممکن نہیں ہوتا۔

Giorgio Agamben, *The Signature of All Things*

انسان پرستی (Humanism) ایک سائنس نہیں بلکہ دین ہے۔۔۔ انسان پرست یہ سوچنا پسند کرتے ہیں کہ ان کا دنیا کے بارے میں نقطہ نظر عقلی ہے؛ لیکن ترقی میں ان کا مرکزی عقیدہ محض ایک وہم ہے جو ادیانِ عالم میں بیان کی گئی حقیقتِ انسانی سے بہت بعید ہے۔

John Gray, *Straw Dogs*

ایک نرگسی معاشرے میں۔۔۔ ماضی کی ثقافتی بے قدری نہ صرف موجودہ نظریات کی مفلسی کی عکاس ہوتی ہے (وہ نظریات جن کی حقیقت پر گرفت ختم ہو جاتی ہے اور وہ حقیقت پر گرفت رکھنے کی کوشش ترک کر دیتے ہیں) بلکہ نرگسیت پسند کی باطنی زندگی کا افلاس بھی ظاہر کرتی ہے۔ وہ معاشرہ جس نے ماضی پرستی کو ثقافتی تبادلے میں مارکیٹ کموڈٹی بنالیا ہو، یہ بات تسلیم نہیں کرتا کہ ماضی کی زندگی کسی بھی طرح سے آج کی زندگی سے بہتر تھی۔ ماضی سے ہماری ثقافت کی لاتعلقی (جو بڑی آسانی سے نفرت اور انکار کا رنگ اختیار کر لیتی ہے) ہماری ثقافت کے دیوالیہ پن کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ غالب رویہ سطحی طور پر خوش باش اور دور اندیش نظر آتا ہے لیکن اصل میں نفس کے نرگسی افلاس پر قائم ہے۔

Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*

یہ دعویٰ کہ جدید اسلامی ریاست ناممکن بلکہ متناقض فیہ ہے، کم از کم دو مخفی سوالوں پر مشتمل ہے جنہیں شروع ہی میں بیان کر دینا ضروری ہے۔ پہلا یہ کہ اگر ریاست ناقابلِ تصور (inconceivable) ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمان جنہوں نے ماضی میں عظیم تہذیب اور کئی سلطنتیں پیدا کیں، انہوں نے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حکمرانی کیسے کی؟ وہ تحکیم کی کون سی شکل پر عمل پیرا تھے؟ اور دوسرا سوال یہ کہ موجودہ دور میں مسلمان سیاسی اقتدار کی کون سی قسم اختیار کر رہے ہیں یا مستقبل میں کر سکتے ہیں؟ دوسرے سوال کا دوسرا حصہ ہماری دلیل کا حصہ نہیں اور تحقیق کا الگ میدان ہے جسے کوئی دوسرا مصنف الگ کتاب میں اختیار کر سکتا ہے۔ لیکن یہ سوال زمانہ حال سے متعلق بھی ہے، تقریباً دو صدیوں کے عروج کی تاریخ کا بیان ہے جس میں استعماری حکمرانی اور مابعد استعمار قوم پرستانہ ردِ عمل اور تسلسل بھی شامل ہے۔

کسی اور جگہ میں نے لکھا ہے کہ مابعد استعمار قوم پرستانہ ایلیٹ نے طاقت کے وہی سانچے قائم رکھے جو انہیں استعماری تجربے سے وراثت میں ملے تھے اور یہ کہ اپنے ملکوں کے لیے نام نہاد آزادی حاصل کرنے کے بعد انہوں نے شد و مد کے ساتھ وہی استعماری پالیسیاں اختیار کیں جن کے خلاف وہ استعماری دور میں بڑی شدت سے لڑے تھے[1]۔ انہوں نے یورپ سے بنی بنائی قومی ریاست وراثت میں پائی (طاقت کے سانچوں سمیت) جس کے لیے موجود سماجی ڈھانچہ مناسب طور پر تیار نہ کیا گیا تھا۔ شہریت کا تصور (جس کے بغیر کوئی ریاست قائم نہیں رہ سکتی) آہستہ روی سے آیا ہے[2] اور روایتی ساختوں کے انہدام سے پیدا ہونے والا سیاسی خلا مناسب انداز میں پر نہیں کیا گیا۔ لہٰذا مسلم دنیا میں قومی ریاست ٹھیک نہیں بیٹھی جیسا کہ اسلامی جمہوریہ ایران کے قیام سے واضح ہے جہاں ریاستی مشینری نے شریعت کی مبادیاتِ تحکیم کو مطیع اور مسخ کر دیا ہے لہٰذا اسلامی تحکیم اور جدید ریاست دونوں ناکام ہو گئے ہیں۔ اسی طرح دیگر مسلم ملکوں نے بھی یہی کچھ کیا ہے کیوں کہ انہوں نے استعمار کے بعد بھی اسی سے لیا گیا جو سیاسی نظم اختیار کیا وہ آمرانہ اور ظالمانہ ہے اور انہوں نے شریعت کو بطور تحکیم جس طرح اپنایا ہے وہ زبانی جمع خرچ کے سوا کچھ نہیں۔ دوسرے لفظوں میں ناکامی ہر سطح پر بول رہی ہے۔

اس لیے یہ مسلم دنیا میں جدید تجربے کو بطور سیاسی اور قانونی ناکامی کے رد کرنے میں حق بہ جانب ہیں، اس تجربے سے ہمیں کوئی سبق نہیں ملتا کہ مسلمان کس طرح حکومت کریں۔ ان کی ریاستوں نے کسی ایک چیلنج

---

[1] Hallaq, *Sharī'a*, 443–499

اس تناظر میں بصیرت افروز تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو: Massad, Colonial Effects

[2] ایک ثبوت یہ ہے کہ جدید اسلامی ڈسکورس میں ایسے مباحث موجود نہیں جس کا اظہار Balibar نے کیا ہے، ملاحظہ ہو:
Balibar, "Subjection and Subjectivation"

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

کا بھی کامیابی سے سامنا نہیں کیا اور "شریعت" جسے وہ آئینی طور پر قانون کا "ایک" یا "واحد" ماخذ کہتے ہیں، ادارتی طور پر مردہ اور سیاسی طور پر غلط استعمال ہوئی ہے[3]۔ شریعت کی بحالی کی موجودہ دعوت کو سنجیدگی سے لینے کے لیے موجودہ قانونی اور سیاسی روایات پر دھیان دینا بے فائدہ ہے، یہ رول ماڈل بنائے جاسکتے ہیں نہ ہی ان پر بحث نتیجہ خیز ہوگی۔ مسلم دنیا کی جدید ریاست سے کوئی مدد نہیں لی جاسکتی اور اس کی نام نہاد شریعت بیڑیوں میں جکڑی ہوئی ہے[4]۔ اس لیے ہم شریعت کے ساتھ جدید اسلامی تجربہ نظر انداز کرنے کی کوشش کریں گے، اس پر قطعاً دھیان نہیں دیں گے۔ اس کی بجائے ہم دیکھیں گے کہ استعماری دور سے پہلے پوری بارہ صدیوں میں مسلمانوں کے لیے شریعت کا کیا مطلب تھا، وہ دور جس میں شریعت منہج کے طور پر موجود تھی۔ اسلامی ملکوں میں جدید ریاستوں کا شریعت کے ساتھ رویہ اس کتاب کی بحث سے خارج ہے اس لیے اسے ہرگز ایسا پیمانہ نہیں بنایا جاسکتا جس کی مدد سے ماقبل جدید شریعت کو سمجھا اور پرکھا جائے[5]۔

اب ہمارے سامنے صرف پہلا سوال ہے۔ ماقبل استعماری تاریخ کی بارہ صدیوں میں مسلمانوں نے حکومت کس طرح کی؟ اگر ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ جدید اسلامی ریاست ناممکن ہے تو اس کی دلیل یہ ہوگی کہ ماقبل جدید اسلامی تاریخ میں تحکیم کی ایسی شکل کبھی موجود نہیں رہی، اس کی فکری بحث تو بالکل بھی موجود نہ ہوگی۔ اس ناممکن کی بنیاد یہ سادہ سی حقیقت ہے کہ جدید ریاست صرف اور صرف یورپی پیداوار ہے۔ اپنے جغرافیے، علمیت اور نظم کے اعتبار سے جدید ریاست کا اسلامی ہونا قطعاً ممکن نہیں۔ لیکن اس ناممکن کا تعین غیر تاریخی بنیادوں پر بھی ہو سکتا ہے یعنی ماقبل جدید ابتدائی "ریاستوں" اور ماقبل جدید اسلامی تحکیم کی شکلوں میں بھی ایک قسم کا نوعی اختلاف (qualitative difference) تھا۔ ان اسلامی شکلوں کو ماقبل جدید ریاستوں کی طرح قرار دینا (جیسا کہ بعض ماہرین سیاسیات کہتے ہیں)[6] نہ صرف غلط اندازہ ہوگا

---

[3] Hallaq, "Can the Shari'a Be Restored?"

واضح رہے کہ یہ مقالہ لکھنے کے بعد میرے بہت سے خیالات تبدیل ہو چکے ہیں۔

[4] اس مسئلے کے پس منظر اور مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو میری کتاب "Shari'a" کا حصہ سوم۔

[5] اس کتاب میں پوری کوشش کی گئی ہے کہ K. Vikor کے جیسے نقطہ نظر سے گریز کیا جائے، ملاحظہ ہو:

K. Vikor, "The Shari'a and the Nation State: Who Can Codify the Divine Law?", pp. 231-250

[6] Hall and Ikenberry, *State*, 23–34

تنقیدی تبصرے کے لیے ملاحظہ ہو: Gill, The Nature and Development, pp. 184-191

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بلکہ ان منہاجی قوتوں سے بھی بے خبری ہوگی جنہوں نے "اسلامی تحکیم" کو شکل اور مضمون عطا کیا۔ آج کے مسلمانوں کی سیاسی، قانونی اور ثقافتی جدوجہد ایک طرف تو کسی حد تک ان کی اخلاقی اور ثقافتی ناموزونیت سے جنم لیتی ہے اور دوسری طرف جدید دنیا کی اخلاقی حقیقتوں سے، وہ حقیقتیں جن کے ساتھ رہنے پر وہ مجبور ہیں لیکن ان کی اپنی پیدا کردہ نہیں۔ ایک لحاظ سے پوری کتاب اسی دعوے کی وضاحت کرتی ہے۔ مغرب (یورپ اور امریکا) زمانہ حال میں نسبتاً زیادہ سکون سے جی رہا ہے کیوں کہ مغرب خود کو اس تاریخی عمل کے اندر دیکھتا ہے جو اس کا اپنا پیدا کردہ ہے۔ مغرب جس دور میں جی رہا ہے اس پر روشن خیالی، صنعتی اور ٹیکنالوجیکل انقلاب، جدید سائنس، قوم پرستی، سرمایہ داری اور امریکی و فرانسیسی روایت کا غلبہ ہے اور یہ سب کی سب مغرب کے اندر کی پیداوار ہیں۔ باقی دنیا نے پیروی کی ہے یا انکار کی صورت میں دباؤ محسوس کر رہی ہے۔ اصلاً یورو امریکی تاریخ کے سوا کوئی تاریخ نہیں، یورپی روشن خیالی کی تاریخ بھی نہیں[7]۔ ابتدائی تاریخ کے بعض اجزا محفوظ رہے یا ان کا احیا کیا گیا مثلاً یونانی "جمہوریت"، ارسطو، میگنا کارٹا وغیرہ لیکن یہ سب "مغربی تہذیب" کی ترقی اور جدید تاریخی بیانیے کے جبر کے آلہ کار نہیں تو خدمت گار ضرور رہے ہیں۔ افریقا اور ایشیا مغرب سے الحاق کی کوشش جاری رکھے ہوئے ہیں اور اس عمل میں وہ نہ صرف اپنی ذاتی روایات اور تاریخی تجربے سے محروم ہو رہے ہیں، وہ تجربہ اور روایت جس نے ان کا ماضی و حال تشکیل دیا، بلکہ وہ خود کو تباہ کن جنگوں، غربت، بیماری اور فطری ماحول کی تباہی میں دھکیل رہے ہیں۔ جدیدیت، جس کا استعماری ڈسکورس طاقت ور جدید مغرب کے اداروں اور دانش وروں سے وضع ہوتا ہے، اس نے دنیا کی دو تہائی آبادی کو جائز حصہ نہیں دیا اور یہ لوگ اپنی تاریخ اور اس کے ساتھ ساتھ جینے کے قدرتی طریقوں سے بھی محروم ہو چکے ہیں[8]۔

بات یہیں ختم نہیں ہوتی۔ اگر ہم بحث کی خاطر جدیدیت پسندوں کا یہ دعویٰ مان بھی لیں کہ غربت، بیماری اور قحط زمانہ قدیم ہی سے انسانیت کا مقدر رہے ہیں تو جدید پراجیکٹ کے ان وکیلوں کو دو تین مخالف دلائل کا

---

[7] Dawson, *Making of Europe*, 19

[8] ایک مختلف زاویے سے ویسی ہی تنقید کے لیے ملاحظہ ہو:

Gray, *Enlightenment's Wake*; Amin, *The Liberal Virus*, p. 32

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سامنا کرنا ہو گا۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ غربت، بیماری اور قحط ماقبل جدیدیت میں زیادہ تر فطرت کا کام ہوتے تھے اس لیے ان سے بچا نہیں جا سکتا تھا جب کہ آج کل یہ انسان کی اپنی کارستانی ہیں[9]۔ سرمایہ داری کی صنعت پرستی اور اس کے نتیجے میں قدرتی مساکن کی تباہی فطرت کا عمل نہیں؛ یہ نام نہاد ترقی کے اثرات ہیں۔ دوسری دلیل جو پہلی سے مضبوط ہے وہ ہے ریاستی سرمایہ داری کے نظام میں جدید انتشار یعنی قدرتی اور اجتماعی سماجی ڈھانچوں کی تباہی[10]۔ اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ روایتی خاندان اور اجتماعیت کے انہدام نے بے زار، منتشر اور نرگسی فرد تخلیق کیا ہے جو بہت سے جدید مفکرین، ماہرین سماجیات، ماہرین نفسیات اور فلسفیوں کی بحث کا موضوع ہے[11]۔ اور یہ انہدام جدید پراجیکٹ کا جزو لاینفک اور اس کے بنیادی خصائص متعین کرنے والا ہے[12]۔ تیسری اور اہم بات یہ کہ ہماری فطری دنیا پر جدید پراجیکٹ کے مہلک اثرات پر کوئی سوال نہیں اٹھایا جاتا اور تاریخ کے اس بے نظیر پراجیکٹ کو "انسان کے لیے حتمی معیار" سمجھا جاتا ہے۔ جدید مرد اور جدید عورت کے لیے اس "تباہ کن پراجیکٹ" سے زیادہ مضر چیز شاید ہی کوئی ہو۔ یہ وہ تباہی ہے جس کے لیے ہم سب کا محاسبہ ہونا چاہیے، سائنسی طور پر وضع کردہ "نوعِ اقتصادی" (homo economicus) یا غیر ذمہ دار صارف کے طور پر نہیں بلکہ اخلاقی طور پر جواب دہ مخلوق کی حیثیت سے[13]۔ اس پراجیکٹ کے اخلاقی اور دیگر نتائج جوہری طور پر علمیاتی ہیں کیوں کہ یہ ہمارے فلسفہ، سماجیات، سائنسی علوم، ٹیکنالوجی، سیاست اور ہر عمل پر سوال اٹھاتے ہیں۔ اس "تباہ کن پراجیکٹ" کا اخلاقی اور ادبی (moral & ethical) بنیادوں پر جائزہ لینے پر اصرار کرنے کا مطلب ہے کہ علمیاتی طور پر سیاسیات، اقتصادیات، قانون اور دیگر علوم کا جائزہ لیا جائے۔

---

[9] مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: Stiglitz, Galobalization and its Discontents

[10] Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 144–208

[11] اس پر مختصر بحث دیکھیں باب پنجم فصل اول، مزید:
Lasch, *Minimal Self*; Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 7–9, 171–174; Touraine, *Critique of Modernity*

[12] Bourdieu, *Practical Reason*, p. 71, Chapter 5, n.18

[13] اس تناظر میں ملاحظہ ہو:
Bookchin and Foreman, *Defending the Earth*; Gorke, *Death of Our Planet's Species*; Naess, *Selected Works*, 13–55

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان تینوں جوابی دعووں میں سے کوئی بھی ہماری اخلاقی ذمہ داری ختم نہیں کرتا اور آخری تجزیے میں ان تینوں کا اخلاقی جواب دہی پر قائم ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا ہم ثابت کریں گے کہ روشن خیالی کے معیارات کی رو سے بھی اور بالخصوص اس کے مخالف اسلامی معیارات کی رو سے اخلاقی اور ادبی ذمہ داری سے تجاہل و تغافل نہیں برتا جا سکتا۔ سماجی ظلم، سماجی انتشار اور تباہ کن پراجیکٹ کے حوالے سے جدیدیت پسندوں کے پاس یہ قبول کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اگر اخلاقی انسانی مسؤلیت (agency) لازم ہے (جیسا کہ روشن خیالی نے بھی کہا اور اسلام کی طویل تاریخ نے جس پر زور دیا) تو یہ مسؤلیت ماقبل جدید دنیا میں درج بالا تینوں نتائج پیدا نہیں کر سکتی تھی اور نہ اس نے کیے۔ یہ نہیں کر سکتی تھی کیوں کہ اخلاقیات کی صحیح تعریف یہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ محض ویسا سلوک نہ کیا جائے جیسا کہ تم خود چاہتے ہو بلکہ یہ وہ حالت ہے جس میں آپ کوئی جرم کرنے یا اچھا کام کرنے سے باز رہنے کے قابل نہیں ہوتے، اس لیے نہیں کہ آپ میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی بلکہ اس لیے کہ آپ ایسی زندگی جی ہی نہیں سکتے اور خود کو اس کے نتائج و عواقب کا سامنا کرنے کی اجازت نہیں دے سکتے۔ یہ تعریف عموماً نظر انداز کر دی جاتی ہے، یہ تعریف جدید پراجیکٹ کے اصل مسئلے کی نشان دہی کرتی ہے اور بتاتی ہے کہ ماقبل جدید دنیا بہ شمول اسلامی دنیا کس طرح متشکل تھی۔ جیسا کہ آگے ہم دیکھیں گے[14] کہ اخلاقی حکم کو ثانوی حیثیت دینا اور اسے سائنس، اقتصادیات، قانون وغیرہ سے منہا کرنا جدید پراجیکٹ کا اصل کام رہا ہے جس کے نتیجے میں ہم نے غربت اور سماجی تنزل کو نظر انداز کیا یا اسے فروغ دیا اور نوع انسانی کی نشوونما کرنے والی زمین کا مادی اور معیاری استحصال کرتے ہوئے اسے تباہ و برباد کر دیا۔ ضرورت تو نہیں لیکن پھر بھی وضاحت سے کہے دیتے ہیں کہ اس پراجیکٹ میں ریاست نمایاں ترین کھلاڑی رہی ہے[15]۔

اگر یہ کافی اور عمیق معائنہ قبول ہے تو ہمارا دیگر روایات میں اخلاقی مصادر کی تلاش کرنا معقول ہو گا، مصادر جو ہماری سماجی، اقتصادی، سیاسی اور قانونی تحقیق میں مدد دے سکتے ہیں۔ اخلاقی مصادر (moral resources) کی تلاش کا جو انداز یہاں تجویز کیا جا رہا ہے وہ یقیناً نیا نہیں بلکہ بہت سے مفکرین نے اس پر

---

[14] بالخصوص باب پنجم میں۔

[15] Mann, "Has Globalization Ended...", pp. 489-490

" محکم دلائل سے مزین،متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مستقل سوچ بچار کی ہے، مثلاً السدائر میکنٹائر، چارلس ٹیلر اور چارلس لامور[16]۔ تاہم جہاں ان مفکرین نے خود کو نام نہاد یورپی روایت تک محدود رکھا[17] اور اپنے سوالات کے جوابات افلاطون، ارسطو، ایکوی ناس اور اُن جیسوں کے فلسفے میں تلاش کیے (گویا کہ نوافلاطونیت اور ارسطویت سے قدیم مسلمان واقف ہی نہ تھے، گویا کہ ایکوی ناس، ابن رشد اور دیگر مسلم فلاسفہ کا "شاگرد" نہیں رہا) ہم اپنی تلاش میں مسلم اخلاقی مصادر پر توجہ مرکوز کریں گے[18] اور اس کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ مسلمانوں کی اپنی روایت ہے جو وسیع، زرخیز اور صدیوں کے ثقافتی حصول میں پیوست ہے۔ جدید مسلمانوں پر اس روایت کے جاری گہرے اثرات خود مختار عقلیت (autonomous rationality) کے تصورِ روشن خیالی پر میکنٹائر کی تنقید کے درست ہونے کا یقین دلاتے ہیں، جس میں فرض کیا گیا ہے کہ اخلاقی اقدار قائم بالذات عقل (noumenal reason) سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ میکنٹائر درست کہتا ہے کہ عقلی بحث اور اخلاقی اقدار "ایک روایت میں پیوست ہوتے ہیں، ایک ایسا تصور جس کے مطابق خود عقلی جواز بھی تاریخ سے نکلتے ہیں اور اس کا حصہ ہوتے ہیں اور اسی تاریخ میں انہیں جائز سمجھا جاتا ہے"۔[19]

اس بنیاد پر ہمارے پراجیکٹ اور ٹیلر، لامور اور بطور خاص میکنٹائر کے پراجیکٹ کے مابین موضوعاتی مشابہتیں بالکل واضح ہو جائیں گی[20]۔ بلاشبہ یہ بہت زیادہ واضح ہوں گی کیوں کہ ماقبل جدید اسلامی روایت میں جن اخلاقی مصادر کی کھوج ہم لگائیں گے وہ نہ صرف مشترکہ نظری اور فلسفیانہ مباحث کے عکاس ہیں بلکہ زندگی گزارنے کے ایک مثالی نمونے کا ثبوت بھی فراہم کرتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ فلسفی جن روایات پر انحصار کرتے ہیں وہ نظری اور فلسفیانہ مباحث پر مشتمل ہیں (اور بعض لوگوں کے نزدیک ایک

---

[16] MacIntyre: *After Virture; Whose Justice? Which Rationality?*; Taylor, *Sources of Self*; Larmore, *The Autonomy of Morality* and *The Morals of Modernity*

اسی تناظر میں اوبن کا اہم کام بھی ملاحظہ ہو: Euben, Enemy in the Mirror

[17] "نام نہاد" اس لیے کہ افلاطون اور ارسطو "یورپی" نہیں بلکہ "روایتی" تھے اور یہ بات اسلام اور اس کی فلسفیانہ وکلامی روایات کے ہر ماہر پر واضح ہے۔

[18] ان میں سے بہت سے مصادر نے داخلی طور پر پہلے سے تیار شدہ فکر میں نوارسطویت اور نوافلاطونیت کا انجذاب کیا۔

[19] تاکید از مصنف، ملاحظہ ہو: MacIntyre, *Whose Justice?*, p. 7

[20] یہاں یہ بات تسلیم کر لیتے ہیں کہ لبرل لامور بہت سے معاملات میں ٹیلر اور میکنٹائر سے الگ ہے، اگرچہ یہ خلافِ حقیقت ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تصورِ اجتماعیت پر بھی جس کی ایک بھی عملی مثال نہیں[۲۱]) جب کہ وہ اسلامی روایت جس پر ہم اعتماد کر رہے ہیں نظری اور فلسفیانہ مباحث کے ساتھ ساتھ سماجیاتی، بشریاتی، قانونی، سیاسی اور اقتصادی مظاہر کا مرکب ہے اور یہ مظاہر اسلامی تاریخ میں عقیدہ اور عمل کے طور پر ظاہر ہوئے[۲۲]۔

اس منہاجی طرزِ زندگی کو کامل مظہر کہنا اصل میں اسلامی منہاجِ تحکیم کی بات کرنا ہے۔ میں "اسلامی تحکیم" کی اصطلاح استعمال کر کے ایک معیاری فرق دکھانا چاہتا ہوں یعنی جدید ریاست کے اندر، اس کے ماتحت اور اس کے ساتھ گزرنے والی زندگی اور دوسری طرف ماقبل جدیدیت شریعت کے اندر، اس کے ماتحت اور اس کے ساتھ گزرنے والی زندگی میں کیا فرق ہے۔ زندگی بسر کرنے کے دونوں طریقوں میں اقتدار کی گرفت ایک جیسی ہے لہٰذا مقداری یا کمیتی پہلو زیر بحث نہیں۔ تاہم دونوں طریق ہائے زندگی دیگر تمام پہلوؤں میں ایک دوسرے سے شدید مختلف ہیں۔

ان دونوں مظاہر پر نتیجہ خیز موازنے کے انداز میں بات کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ان کے منہج کی شناخت کریں، اس شناخت سے ہم دو متوازی نظاموں کے امتیازات پہچاننے کے قابل ہوں گے جن کا موازنہ عقلی لحاظ سے درست ہو گا۔ لیکن منہاج ایک دوسرا اہم کام بھی کرتے ہیں یعنی قوائے محرکہ (driving forces) کے نظامات، تعلقات اور تصوراتی ڈھانچوں کی شناخت کرواتے ہیں جو فوکو کی اصطلاح میں

---

[۲۱] جان گرے اجتماعیت پسند نقادوں جیسا کہ ٹیلر، میکنٹائر اور مائیکل والزر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے: "ان مصنفوں کی پیش کردہ اجتماعیت وہ نہیں جس میں انسان کبھی رہ چکے ہیں یعنی ایسی تاریخی انسانی بستی جس کے اپنے امتیازی خواص، نظام مراتب اور تعصبات تھے بلکہ کانٹ کے لامحدود نفس کی طرح ایک تصوراتی اجتماعیت جس کی کوئی قیمت نہیں، جسے اجتماعیت پسند ڈھانے میں خوشی محسوس کرتے ہیں"۔ (ص ۷)۔ لہٰذا اس کتاب میں ہماری دلیل گرے کی شرائط پر پورا اترے گی۔

[۲۲] یہاں یہ بات نہایت واضح کی جاتی ہے کہ ماقبل جدید اسلامی قانون کا میرا بیانیہ جہاں سے ماخوذ ہے اس کا ذکر میں نے اپنی کتابوں "Shari'a" اور "Introduction" میں بیان کر دیا ہے۔ کتاب ہٰذا کو ان دونوں کتابوں سے جدا سمجھنا یا اس بیانیے کی پیچیدگی کم کرنے کی کوشش کو موقف کی تبدیلی تصور کرنا محض وہم ہے جسے ضرور دور کیا جائے۔ اگر میرے پہلے کام سے واقف کوئی قاری میرے بیانیے میں معیاری فرق دیکھتا ہے تو اسے تاکید کی جاتی ہے کہ کتاب ہٰذا کو پیراڈائم کی تھیوری کے حوالے سے دیکھے۔ واضح رہے کہ ماقبل جدید اسلامی قانون کا ہمارا بیانیہ اس انداز میں پیش کیا گیا ہے کہ موجودہ پراجیکٹ کے لیے موزوں ہو جائے، جسے ہم نے اخلاقی بازیافت کا نام دیا ہے۔ اس لیے یہ کتاب اسلامی قانون کی تاریخ نہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

نظاموں اور ڈھانچوں کو "اشیا کا مخصوص نظام" دیتے ہیں[۲۳]۔ ہم منہج کے اس مفہوم کی وضاحت کریں گے اور ہمارے دھیان میں رہے گا کہ شمٹ[۲۴]، کوہن[۲۵] اور فوکو[۲۶] جیسے مفکر اس تصور[۲۷] کی تشکیل میں مرکزی مقام رکھتے ہیں، بعض نکات میں ہمارا موقف ان سے مختلف بھی ہو سکتا ہے۔

منہج کی تعریف کے سلسلے میں ہمارا نقطہ آغاز کارل شمٹ کا تصورِ "مرکزی اقلیم" ہے۔ جب ایک اقلیم مرکزی بنتی ہے تو دوسری اقالیم کے مسائل اس مرکزی اقلیم کے مطابق حل کیے جاتے ہیں؛ انہیں ثانوی مسائل سمجھا جاتا ہے یعنی ان مسائل کا حل اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب مرکزی اقلیم کے مسائل حل ہو جائیں[۲۸]۔ اس بات کی وضاحت کے لیے شمٹ انیسویں صدی کے دوران یورپ کی ٹیکنیکل پراگرس کی مثال دیتا ہے، پراگرس کا یہ دور منہاجی تھا۔ ٹیکنیکل پراگرس کے عروج نے تمام اخلاقی، سیاسی، سماجی اور اقتصادی حالات پر اثرات مرتب کیے۔ اس کے قوی اثرات نے اسے باقاعدہ "دین" یعنی تکنیکی ترقی کو مکمل نظام زندگی کا رتبہ دے دیا جس نے وعدہ کیا کہ تمام دیگر مسائل ٹیکنالوجی کی ترقی سے حل ہو جائیں گے۔ یہ تکنیکی معجزات، انسانی کامیابیوں اور فطرت کی تسخیر کا دین بن گیا[۲۹]۔ روایتی مذہبی دور کی مرکزی اقلیم میں اخلاقی تربیت، اخلاقی تعلیم اور آداب مطلوب تھے جب کہ ٹیکنیکل دور میں اقتصادی اور تکنیکی ترقی ہی سچی کامیابی ہے۔ اسی طرح اقتصادی دور میں انسان کو صرف اشیا کی پیداوار اور تقسیم کا مسئلہ حل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ تمام اخلاقی اور سماجی سوال بے معنی ہو کر رہ جائیں[۳۰]۔ لہٰذا تمام تصورات بہ شمول خدا، آزادی، ترقی، انسانی فطرت کے بشریاتی تصورات، عوامی دائرہ، عقلیت اور عقلیتی عمل اور تصورِ فطرت اور ثقافت بذات خود اپنی

---

[۲۳] اگرچہ کتاب کا فرنچ میں اصل نام "Les mots et les choses" ہے لیکن انگریزی نام "The Order of Things" کتاب کے مباحث کا زیادہ بہتر عکاس ہے۔

[24] Schmitt, "The Age of Neutralizations and Depoliticizations"

[25] Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*

[26] Foucault, *The Order of Things*; Hallaq, *Shari'a*, pp. 6-15; Agamben, *The Signature of all Things*, pp. 9-16

[۲۷] یہاں ہم اس موضوع میں اتنی ہی دل چسپی لے رہے ہیں جہاں تک یہ ہمارے موضوع کی وضاحت میں مددگار ہے، اگرچہ واضح ہے کہ اس پر اور بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ مزید ملاحظہ ہو: Agamben, pp. 9–32

[28] Shmitt, "The Age of Neutralizations," pp. 84-87.

[۲۹] ایضاً ص ۸۵۔

[۳۰] ایضاً ص ۸۶۔ تاکید از ناقل

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ٹھوس تاریخی تجسیم مرکزی اقالیم سے اخذ کرتے ہیں اور انہی اقالیم کے اندر سمجھے جاتے ہیں[۳۱]۔

روشن خیالی، جو ہماری اس بحث سے متعلق ہے[۳۲]، منہاج کی ایک دوسری مثال فراہم کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ پراجیکٹ ان فکری اور سیاسی تحریکوں پر محیط ہے جو فکری اختلاف کے وسیع منظرنامے پر مشتمل ہیں۔ یہاں چند ایک فلسفیانہ اختلافات کا حوالہ دینا کافی ہو گا جو ہابس، والٹیئر، روسو، ہیوم، اسپینوزا، کانٹ، جے ایس مل اور مارکس وغیرہ کے فلسفوں میں پوری شدت سے پائے جاتے ہیں۔ لہٰذا انہیں ایک ساتھ رکھنا ناممکن ہے اور ان کے نظام ہائے فکر اور ان کی پیدا کردہ سیاسی تحاریک کسی ایک گروہ میں نہیں رکھی جا سکتیں۔ تاہم یہ بات بالکل معقول ہے کہ روشن خیالی اپنی کلیت میں (کیرکیگارڈ اور ہرڈر کے اختلافات کے باوجود) ایک منہاج ہے، اس میں مفروضات اور قضیات مشترک ہیں، اور اندرونی کثرت کے باوجود اس میں ایک وحدت پائی جاتی ہے۔ جیسا کہ جان گرے نے درست کہا کہ روشن خیالی کے پراجیکٹ کی اصل مقامی، عرفی اور روایتی اخلاقیات اور الٰہیات (transcendental faith) کی تمام شکلوں کو تنقیدی اور عقلی اخلاقیات سے تبدیل کرنا تھا اور اس تنقیدی اخلاقیات کو آفاقی تہذیب کی بنیاد کے طور پر پیش کیا گیا[۳۳]۔ یہ نئی اخلاقیات سیکولر انسان اور انسان پرست تمام انسانوں پر واجب تھیں اور ان کے بارے میں کہا گیا کہ یہ انسانی حالات کے تجزیے کے لیے آفاقی معیارات دیں گی۔ عقلِ انسانی بالآخر اخلاقیات کے تقلیدی اصولوں سے جدا ہو گئی اور اس کی مدد سے روشن خیالی نے آفاقی تہذیب پیدا کی۔ یہی وہ پراجیکٹ ہے جس نے مارکس ازم اور لبرل ازم کی تمام متنوع شکلوں میں جان ڈالی، یہ نیولبرل ازم اور نیوکنزرویٹو ازم میں بھی موجود ہے اور یہی وہ مرکزی پراجیکٹ ہے جسے تمام روشن خیال مفکر تسلیم کرتے ہیں اگرچہ وہ اس کے تاریخی حالات سے کتنے ہی مایوس اور متنفر کیوں نہ ہوں[۳۴]۔ یہ مرکزی پراجیکٹ ایک مرکزی اقلیم کا حصہ تھا، وہ اقلیم جس کے ذریعے تمام بڑے اور مرکزی مسائل حل کیے گئے اور جس نے

---

[۳۱] ایضاً ص ۸۷۔

[۳۲] یہ مطابقت باب چہارم اور ہفتم میں نہایت واضح ہے۔

[33] Gray, *Enlightenment's Wake*, p. 123

[34] Ibid., p. 124; Hayes, *The Historical Evolution*, pp. 13-14

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہمارے طرزِ زندگی کو سمت بخشی اور اب تک رہ نمائی کر رہا ہے[۳۵]۔

لیکن مرکزی اقلیم بطور منہاج کچھ مزید خصائص بھی رکھتی ہے جس کا ذکر کارل شمٹ نہیں کرتا۔ شمٹ غیر مرکزی اقالیم کو "حاشیاتی" (peripheral) اقالیم کہتا ہے، ہمیں تسلیم ہے کہ مرکزی اور حاشیاتی اقلیم کے مابین ایک جدلیاتی تعلق پایا جاتا ہے۔ حاشیاتی اقلیم کے مسائل کا حل محض مرکزی اقلیم اور اس کے مسائل کے حل پر منحصر نہیں ہوتا۔ ہمارے تصورِ منہاج میں نظام علم اور عمل بھی شامل ہے جس کی تشکیلی اقالیم میں تصورات کا مخصوص ڈھانچہ مشترک ہوتا ہے جو اس نظام کو اسی نوع کے دیگر نظاموں سے معیاری طور پر ممیز کرتا ہے۔ یہ درست ہے کہ مرکزی اقلیم کے مسائل اولین ترجیح حاصل کرتے ہیں اور دیگر اقالیم کو ان ترجیحات کے ماتحت کرتے ہیں، یہ تمام اقالیم ایک ایسے نظام علم میں کام کرتی ہیں جو حاشیاتی اقالیم کے اندر ترجیحات کی تشکیل کرتا ہے۔ اگر میں نے شمٹ کو درست سمجھا ہے تو اس کا بیان ایک حد تک یک خطی (linear) ہے کیوں کہ اس کا سیاسی تصور[۳۶] نیوہابزین تصور کو تفوق دینے کے لیے تمام قوتوں کو طاقت کے جدید ڈھانچوں کے ماتحت کر دیتا ہے۔ ہمارے تصورِ منہاج میں حاشیاتی اقالیم اتنی زیادہ حاشیاتی نہیں بلکہ ذیلی اور معاون ہوتی ہیں، ان کا یہ مقام مرکزی اقلیم کی اولیت یا برتری کا منطقی یا وجودی نتیجہ نہیں بلکہ اس نظام میں اس اقلیم کے استحکام اور رسوخ کا نتیجہ ہیں جو خود ان ذیلی اقالیم نے تشکیل دیا ہوتا ہے۔ اس لیے کسی مخصوص اقلیم کے کلچر میں استحقاق دینا ایک تصوراتی عمل ہے، اس عمل کے ذریعے کلچر کسی مخصوص قدر (یا اقدار کے مجموعے) کو مقام دیتا ہے جو دوسری اقالیم کی نسبت اس میں زیادہ نمایاں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ قدر ذیلی اقالیم پر غالب ہونی چاہیے کیوں کہ یہ ذیلی اقالیم اسی قدر سے پیدا ہوتی ہیں۔

شمٹ اس حد تک درست ہے کہ وہ مرکزی اقلیم کے بطور "قوتِ محرکہ" (driving force) ہونے پر اصرار کرتا ہے لیکن ہمارے تصورِ منہاج میں مرکزی اقلیم میں اختیار کردہ اقدار کی مرکزیت پر زور ہے، ان اقدار کو مثالی اقدار کہا جاتا ہے اور یہ منفرد اخلاقی معیار اور بامقصد عقیدہ و عمل کا محور رہتی ہیں یہاں تک

---

[۳۵] چناں چہ اس قسم کی دلیل جیسا کہ گورڈن کی ہے، منہج کے تصور (بلکہ ساخت) سے بے بہرہ ہے اور حقیقت کے ذرّاتی وژن (atomistic vision) کا شکار ہے۔ ملاحظہ ہو: Stewart, "The Scottish Enlightenment"

[۳۶] اس تصور پر ہماری بحث کے لیے ملاحظہ ہو باب چہارم فصل دوم۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ اگر ان اقدار کا اطلاق اور عملی شکل ہمیشہ حاصل نہ بھی ہو بلکہ اس وقت بھی جب منہاج کی تشکیلی اقالیم میں متحارب قوتیں (competing forces) اس اطلاق و تطبیق کو نظر انداز کر رہی ہوں۔ کیوں کہ مناہج "قوتوں کے تعلقات" کے میدانوں کا اظہار ہیں جو مخالف اور متحارب ڈسکورسز اور حکمت عملیوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہی وہ حقیقت ہے جس کی بنا پر فوکو نے اعلان کیا کہ طاقت کے ڈسکورس اپنی متصادم شاخوں میں موجود ہوتے ہیں کیوں کہ ڈسکورس داؤ پیچ کے وہ عناصر ہیں جو قوت کے تعلقات کے میدان میں کام کرتے ہیں؛ ایک ہی حکمت عملی میں مختلف بلکہ متناقض و متصادم ڈسکورس موجود ہو سکتے ہیں؛ اس کے برعکس وہ اپنی شکل بدلے بغیر ایک حکمت عملی سے کسی دوسری (مخالف) حکمت عملی میں گردش کر سکتے ہیں[37]۔ اگر طاقت اسم بامسمّٰی ہے اور اپنے محکوموں پر اثر انداز ہونا چاہتی ہے تو اس کے عوامل اور حکمت عملیاں (اپنی تطبیق اور تعارض کے ساتھ) ضرور ایسے اثرات پیدا کریں جو بالواسطہ اور براہ راست ان عوامل اور حکمت عملیوں سے نکلتے ہوں۔ ان اثرات کی مکمل تجسیم (materialization) مرکزی اقلیم پیدا کرتی ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ مرکزی اقلیم میں غالب برتر اقدار اس اقلیم کے اندر (اور ذیلی اقالیم کے اندر بھی) متحارب اور متصادم حکمت عملیوں کے خلاف کام کریں لیکن مرکزی اقلیم اس وقت تک مرکزی رہتی ہے جب تک قوتوں کے تعلقات کا توازن ان اقدار کو نظام کے اندر عمل کے ضوابط اور طاقت کے تعلقات پر غالب رہنے کی اجازت دیتا رہے۔ تاہم یہ تسلیم کرنا بھی مساوی طور پر اہم ہے کہ مرکزی اور ذیلی اقالیم دونوں میں تخریبی ڈسکورس اور مزاحم حکمت عملیاں ہمیشہ موجود رہتی ہیں جو منہاجی ڈسکورسز کو مسلسل چیلنج کرتی ہیں۔ (منہاجی ڈسکورس مرکزی اقلیم اور اس کے اقدار کی تشکیل، انعکاس اور دفاع کا فریضہ انجام دیتے ہیں)۔

لہٰذا ہمارے تصورِ منہاج میں وحدت کے اندر کثرت موجود ہے، مستثنیات اور انحرافات، بے قاعدگیاں اور خلافِ معمول واقعات موجود ہیں۔ لیکن اگر یہ تخریبی قوتیں ہیں (اور اپنی تعریف کی رو سے ہیں بھی) تو اس وجہ سے ہیں کہ مرکزی اقلیم کا ایجابی تعین نہیں کرتیں، اگرچہ یہ سلبی طور پر ایسی ہو سکتی ہیں اور اس وجہ سے کہ مرکزی اقلیم ان کے چیلنج کا سامنا کرنے کے لیے ردِّ عمل دکھاتی ہے۔ تاہم ان قوتوں میں سے کوئی ایک

---

[37] Foucault, *The History of Sexuality*, pp. 101-102

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جب اس قابل ہو جاتی ہے کہ موجود منہاج پر غالب آجائے اور اسے برتر اقدار کا محور نہ رہنے دے تو پھر یہ منہاج یا مرکزی اقلیم تخریبی قوتوں کی صفوں میں شامل ہو جاتا ہے یا مکمل طور پر غائب ہو جاتا ہے۔

اس منہاج کی تصدیق تقریباً تمام جدید مظاہر کرتے ہیں۔ آغاز یہ کہ امر واقعہ اور قدر، کیا ہے اور کیا ہونا چاہیے، میں فرق کیا جاتا تھا اور اس کی انتہا جدید بیوروکریٹک ریاست، سرمایہ داری اور قوم پرستی ہے (یہ سب کے سب پوری کتاب میں براہ راست زیر بحث آئیں گے)۔ اس لیے ہم نہ صرف جدید ریاست (جو مرکزی اور ذیلی اقالیم پر مشتمل ہے) بلکہ اسلامی تحکیم کے منہاج کی بات بھی کر سکتے ہیں۔ جدید ریاست پر بحث ہم اگلے باب میں کریں گے لیکن اسلامی تحکیم کا ذکر ابھی کیے دیتے ہیں۔

اسلامی تحکیم کے مکمل خصائص اور نتائج باب سوم تا پنجم بیان ہوں گے لیکن یہاں ہم یہ صراحت کرتے ہیں کہ اس منہاج کا امتیازی شعار شریعت ہے۔ شریعت کا اظہار اور تشکیل اخلاقی نظام سے ہوئی لہٰذا ہمارے یہاں اس کی اہمیت جدید پراجیکٹ کے لیے ایک اخلاقی مصدر کی سی ہے (میکنٹائر کے ہاں اس کے مساوی ارسطو اور ایکوی ناس ہیں)۔ ہمارے لیے اس کا منہاجی مقام اس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ یہ ایک اخلاقی نظام ہے جس میں قانون (جدید معنوں میں) ایک آلہ اور تکنیک تھا جو ایک کامل اخلاقی مشینری کے تابع تھا لیکن بذات خود مقصود نہیں تھا۔ شریعت میں قانون اخلاق کا آلہ ہے، اس کے برعکس نہیں[۳۸]۔

بطور مرکزی اقلیم شریعت ایسی کسوٹی تھی جس سے ذیلی اقالیم پرکھی جاتیں اور اس کے حل ان اقالیم کے حل متعین کرتے۔ فکری دائروں میں اسلامی تعلیم کا ڈھانچہ شریعت کی دی گئی ترجیحات سے متعین ہوتا تھا۔ لغات، لسانیات، تفسیر، منطق، بلاغت، علم الکلام اور نظریۂ علم جیسے علوم شرعی اقلیم کے دائرے میں پیدا ہوئے، فروغ پائے اور مدوّن ہوئے۔ یہاں تک کہ ریاضی اور فلکیات (جو ابتدائی جدید یورپی سائنس کی بنیاد

---

[۳۸] اس کا مطلب یہ ہے کہ عمومی اخلاقی قواعد یا "اخلاقی کلیات" منصوص لہٰذا غیر متغیر ہیں (انہیں تبدیل نہیں کیا جا سکتا)۔ اور قانونی قواعد جنہیں لازماً ثانوی اور ماتحت درجے پر رکھا جاتا ہے، زمان و مکاں کی احتیاجات کے مطابق ان میں تغیر ہو سکتا ہے۔ تو اخلاقی کلیات کے تقاضوں اور زندگی اور قانوناً منظم افعال کے تقاضوں میں ہمیشہ جدلیاتی عمل پایا جاتا ہے۔ یہی میدان ہے جس میں "کیا ہونا چاہیے" مستقل طور پر "کیا ہے" کو منظم اور محدود کرتا ہے۔ مزید تجزیے اور متعلقہ مباحث کے لیے ملاحظہ ہو باب چہارم۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بنے[۳۹]) بھی شرعی مقاصد کے لیے متاثر کن درجات تک ترقی کر گئے۔ کوئی عالم یا مفکر خواہ کسی بھی میدان میں تخصص حاصل کرتا، اس کی بنیادی علمی تربیت ہمیشہ شرعی ہوتی تھی۔ اپنے رسمی ڈسکورس میں شریعت دوسری اقالیم[۴۰] کے مسائل اور ان کے حل کی ذمہ دار نہ تھی۔ کیوں کہ اصولی طور پر انہیں فروعی تصور کیا جاتا۔ یہ اقالیم شریعت کے تقاضوں اور اس کی ترجیحات سے متعلق ہوتیں اور ان کی تشکیل و تنظیم کا مقصد شریعت کی ضروریات پوری کرنا ہوتا[۴۱]۔

عملی میدان میں، معاشی زندگی (اگرچہ موجودہ سرمایہ دارانہ نظام کی نظر میں کتنی ہی بدحال تھی) نہ صرف تکنیکی شرعی ضوابط کی پابند تھی بلکہ شرعی آداب (ethics) اس پر محیط تھے۔ معاشی اقلیم شرعی رنگ میں تھی کیوں کہ معاشرہ، اس کا موضوع، غرض و غایت، اساس اور عمل سب شرعی تھے۔ اور سیاسی تحکیم جو اقتصادی اقلیم کی نسبت معاشرتی اقلیم سے کم مربوط تھی، ایسے کلچر اور سماج کی پابند تھی جو مجموعی طور پر شریعت اور اس کے منہاجی اخلاقی اصولوں کے سوا کچھ جانتا تھا نہ قبول کرتا تھا۔

اس کا یہ مطلب نہیں کہ شریعہ کا منہاجی مقام ایک مثالی زندگی یقینی بناتا تھا۔ جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ منہاج یا مرکزی اقلیم ذیلی اقالیم سے محض معاونت نہیں لیتی، ان سے مل کر مستثنیات، بے قاعدگیوں اور انحرافات کو بھی جگہ دیتی ہے، یہ سب مل کر تخریبی ڈسکورس بناتے ہیں جو کبھی تو عارضی اور سطحی ہوتے ہیں اور کبھی نہیں۔ یہی کچھ شریعت کے ساتھ بھی ہے کیوں کہ شریعت کو بھی ایک معاشرے کے اندر ہی کام کرنا تھا اور یہ معاشرہ دوسرے معاشروں کی طرح الجھا ہوا اور نظم و تنظیم کی خاص شکلوں کا ضرورت مند تھا۔ بلاشبہ معاشرے میں محصولات کے بوجھ تلے دبے کسان، مجرم، دیوالیہ مقروض اور ناخوش اور مظلوم خواتین تھیں۔ کسی بھی معاشرے کی طرح (شدید متشدد، جابرانہ اور چرچ کے مظالم سہنے والے زمانہ وسطیٰ کے یورپ کی طرح نہیں) شمالی افریقا اور مسلم اسپین سے لے کر جاوا اور سمرقند تک مسلم معاشرے میں

---

[39] Saliba, *Islamic Science*; Lyons, *The House of Wisdom*; Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilization*; Goody, *The Theft of History*

[۴۰] مثلاً لغت، علوم القرآن، حدیث، عقیدہ، منطق، تصوف۔

[۴۱] ان میں سے زیادہ نمایاں علوم الحدیث اور مباحث احکام القرآن ہیں جن میں اسباب النزول اور تفسیر کے ذیلی مربوط شعبہ جات بھی شامل ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بدحال بھی تھے۔ اس کے اپنے جارحین اور فاتحین تھے، اپنے باغی، چور، قزاق، لٹیرے اور اکادکا بدعنوان قاضی تھے[۴۲]۔ لیکن اخلاقی قانون مستقل اور بلاتردید نافذ تھا، اس کے منہاجی ڈسکورس اور روایات ایک خاص نظم کا تسلسل قائم رکھے ہوئے تھیں[۴۳]۔ سماجی حقیقت کا اضطراب (مظلوم بچہ، لُوٹا گیا تاجر اور بھاری محصولات ادا کرنے والا کسان) ہمیشہ ایک غالب اخلاقی نظام پر اعتماد کر سکتا تھا اور اس نظام نے اس حقیقت کو سدھارنے کی اپنی سی کوشش کی۔ یہ حقیقت ہے کہ یہ ہمیشہ کامیاب نہیں رہا اور ہمیں یہ سچ ماننا چاہیے (کیوں کہ مکمل کامیابی کسی بھی معاشرے کا مقدر نہیں، ماضی کا نہ حال کا) لیکن اخلاقی رویوں کی منہاجی فعالیت پر کوئی سوال نہیں اٹھایا جا سکتا[۴۴]۔

اس منہاج نے اپنے مخصوص اور تکنیکی ضوابط کی طرح ہمیشہ اس اخلاقی مقصد کے حصول کی کوشش کی جس میں بعض اوقات یہ ناکام رہا لیکن اکثر کامیاب ہوا، اور یہی چیز تو اسے ایک منہاج بناتی ہے۔ نظام کی کاملیت تصورِ جہاد پر قائم تھی (جسے آج کل بہت کراہت سے دیکھا جاتا ہے، جدیدیت اور بالخصوص شمٹ کے تصوراتِ سیاست کی وجہ سے)[۴۵]۔ اس تصور نے ہر لمحہ اخلاقی مقصد کے حصول کے لیے "جدوجہد" کی ناگزیریت پر زور دیا۔ جہاد کے یہ نظاماتی اور شدید نفسیاتی معانی آگے چل کر مزید واضح ہو جائیں گے۔ لیکن فی

---

[۴۲] منہاج کے اندر ایسے انحرافات اور مستثنیات کے تناظر سے ان میں قانونی چالوں یعنی حیلوں کا اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے جو قانونی طریقوں کا چھوٹا سا ثانوی حصہ تھے (انہیں مرکزی قانونی لٹریچر میں کبھی قبولیت نہ ملی)، ان کے ذریعے احکام شریعہ، اس کی مبادیات اور اخلاقی اغراض سے بچا جاتا۔ حیلوں کے لیے ملاحظہ ہو: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, p. 510

[۴۳] یہ بات ہمیشہ ذہن نشین رہے کہ وقتاً فوقتاً نظام کے غلط استعمال کے واقعات (خواہ اہلِ سیاست کی طرف سے ہوں خواہ اہلِ قانون کی طرف سے) کا ہمارے مصادر میں ہمیشہ باقاعدہ اندراج ہوتا تھا کیوں کہ ایسے طرزِ عمل کو خرقِ عادت سمجھا جاتا تھا۔ سیرت نگار اور مورخین قضاء یا قانونی زندگی کے عمومی وطیرے کے اندراج میں دل چسپی نہ لیتے تھے کیوں کہ ان امور کو عام واقعہ سمجھا جاتا تھا (مثال کے طور پر کئی عشروں تک منصبِ قضا پر فائز رہنے اور اپنے فرائض بہ طریق احسن انجام دینے والے کسی نمایاں قاضی کو سوانح نگاروں کے ہاں (طبقات) عام طور پر فاضل یا صالح کے طور پر بیان کر دیا جاتا)۔ لہٰذا ان مصادر نے قانونی نظام میں پیش آنے والے لاکھوں نہیں تو ہزاروں واقعات پر خاموشی اختیار کی۔ لیکن جب خلاف ورزی اور غلط استعمال ہوتا تو اسے باقاعدگی سے تاریخی ریکارڈ کا حصہ بنایا جاتا۔ ملاحظہ ہو: Hallaq, *The Origins*, p. 190.

[۴۴] اس موضوع پر مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:

Hallaq: *The Origins*, pp. 178-193; *Shari'a*, pp. 146-158 and 197-221; Jackson, *Islamic Law and the State*; Peirce, *Morality Tales*

[۴۵] ملاحظہ ہو باب چہارم فصل دوم۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

الحال ہم اخلاقی مصدر کی اہمیت واضح کر کے اسے ماضی پرستی (nostalgia) کے تمام الزامات سے بری کرانے کی فکر میں ہیں کیوں کہ یہی وہ الزام ہے جو متوقع لیکن غیر دیانت دارانہ طور پر میکنٹائر (اور کسی حد تک ٹیلر) پر لگایا جاتا ہے[۴۶]۔ ایسا کرنے کے لیے ہمیں دو قضیوں پر بات کرنے کی ضرورت ہے جنہیں سوالوں کی صورت میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے: اول، اب ادارتی طور پر مردہ شریعت کے کون سے عناصر ہیں جنہیں اخلاقی مصادر کے طور پر شناخت کیا جاسکتا ہے؟ دوم، ایسی شناخت ماضی پرستی کی تہمت سے کیسے بچ سکتی ہے؟

پہلا سوال ہم پر لازم ٹھہراتا ہے کہ جدید مسلم ذات اور شریعت کے مابین تعلق کی تعریف کریں، شریعت جو اپنے وقت میں بہ یک وقت اخلاقی، قانونی، ثقافتی اور عمیق فکری نظام تھی۔ جدید مسلمان اپنے لیے ایک سیکولر ذات کا دعوا کرنے کا واضح حق اور فاعلی قدرت رکھتے ہیں، وہ ذات جو اسلام کو بطور رسمی مذہب قبول کے کرتی ہے بغیر عمل اور فرائض کے مخصوص نظام کے، ان اعمال و فرائض کو ہم "تکنیکاتِ ذات" کے طور پر زیر بحث لائیں گے۔ فی الواقع سیکولرائزیشن کا یہ پراجیکٹ بیسویں صدی کے ابتدائی پچھتر سالوں میں پہلے ہی اختیار کیا اور آزمایا جاچکا ہے[۴۷]۔ لیکن وافر ثبوتوں کے ذریعے دیکھیں تو یہ پراجیکٹ بڑے درجے پر ناکام ثابت ہوا ہے، دیگر مظاہر کے علاوہ اس کا ثبوت ناصر ازم اور سوشل ازم کی ناکامی اور اس کے بعد ساٹھ کی دہائی میں سیاسی اسلام (اسلام ازم) کا عروج ہے[۴۸]۔ سیاسی اسلام صرف عدلِ اجتماعی اور عالم اسلام میں مغربی ملکوں کی سیاسی اور عسکری عمل داری پر شدید ناراضی کے متعلق نہیں؛ یہ ایک اخلاقی تحریک ہے (کسی قدر سیاسی) جو ظلم اجتماعی، سیاسی فساد اور مغربی سیاسی غلبے پر اخلاقی معنوں میں تنقید کرتی ہے (گو ابھی تک ان کی فلسفیانہ وضاحت نہیں کی گئی)۔ شمٹ کی اصطلاح استعمال کریں تو اسلام پسندوں (Islamists) کے لیے اخلاقیات مرکزی اقلیم ہے[۴۹]۔ یہ مخفی مطلب اس کتاب کی عمومی فکر کے لیے مرکزی تحرک فراہم

---

[46] MacIntyre, *After Virtue*, p. xi; James, "Internal and External," p. 7

[۴۷] یورپ، امریکا اور اسلام میں سیکولرازم اور اس کے مفاہیم کے ٹھوس تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو:

Asad, *Formations of the Secular*

[48] Zubaida, "Islam and Secularization"

[۴۹] اس دعوے کی قوی ترین تصدیق مراکشی فلسفی طہ عبدالرحمان کا عظیم فکری کام ہے۔ آپ کی درج ذیل کتابیں ملاحظہ ہوں: روح

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرتا ہے[50]۔ اس کا مطلب یہ کہ تمام دوسری اقالیم بہ شمول اقتصادی وسیاسی کے مسائل مرکزی اقلیم کے حوالے سے حل ہوں گے، ہم انہیں ثانوی مسائل سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کا حل خود بہ خود ہو جاتا ہے اگر مرکزی اقلیم کے مسائل حل کر لیے جائیں۔ اخلاقی سیاق میں شمٹ کی صراحت بڑی آسانی سے کسی بھی اسلامی مفکر کے الفاظ قرار دیے جاسکتے تھے۔

یہی وجہ ہے کہ منہج اسلامی میں تحکیم کے اخلاقی مصادر اہم ہیں، وہ منہج جو بالالتزام شرعی اور اسی بنا پر اخلاقی تھا۔ بالکل اسی طرح جس طرح جدید مغرب اپنی گذشتہ پانچ صدیوں کے تجربات وروایات اور اپنی تحریک نشاۃ ثانیہ، روشن خیالی اور لبرل فکر پر انحصار کرتا تھا اور کرتا ہے، اسی طرح آج کے مسلمان اس روایتی بیانیے کو چیلنج کر رہے ہیں اور خاص اپنی تاریخ مرتب کر رہے ہیں (کلامی اخلاقی تناظر میں) اس طرح کہ مصدر و ماخذ بھی بطور خاص انہی کا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کا کوئی بھی اساسی کلامیہ (major discourse) شریعت کو اس کی روایتی شکل اور روایتی اداروں یعنی تاریخی روایت کے تصورِ زندگی کی روایتی تشریحات میں بحال کرنے کا مدعی ہے، کیوں کہ یہ سب، جیسا کہ ہم سب کو معلوم ہے، واپسی کی امید کے بغیر غائب ہو چکا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب ضرور ہے کہ مسلمان اب بھی اپنی تاریخ میں (بالکل اسی طرح جس طرح مغرب روشن خیالی میں) ایک ایسا مصدر پاتے ہیں جس پر وہ جدید پراجیکٹ کے چیلنجز کا سامنا کرتے وقت بھروسا کر سکتے ہیں، حال آں کہ یہ ایسا پراجیکٹ ہے جو اپنے پیدا کیے گئے مسائل حل کرنے کا بھی اہل نہیں[51]۔ شریعت کو روشن خیالی کے مدمقابل کر دینے سے تمام مقاصد خود بہ خود پورے نہیں ہو جائیں گے، کیوں کہ شریعت بطور اخلاقی مرکزی اقلیم روشن خیالی اور اس کے پیدا کردہ اخلاقی نظام کے مماثل ہی نہیں بلکہ بالفعل لامحدود اخلاقی رہ نما ہے۔

اب جب کہ شریعت ادارتی طور پر معطل ہے (بہ شمول نظریاتِ تفسیر، محاکمہ، کلامی ابحاث، تعلیمی نظام اور

الحداثة، سؤال الاخلاق، الحق الاسلامی فی الاختلاف الفکری، فقه الفلسفة، العمل الدینی و تجدید العقل۔

[50] یہی اخلاقی مطلب ہے جسے قومی ریاست کی وجودیات کے خلاف برتا گیا ہے، قومی ریاست ہی اس مسئلے کی جڑ ہے جس کی تحقیق میں یہاں کرنا چاہتا ہوں، یہ وہی مسئلہ ہے جسے ہم نے تعارف میں شناخت کیا تھا۔

[51] میری وہ دلیل بھی انہی معنوں میں لی جائے جو میں نے اپنے مقالہ "Can the Shari'a be Restored?" میں پیش کی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جملہ علم اجتماعی) اس کی روحانیت اور افکار پھر بھی زندہ ہیں لہٰذا اخلاقی مصدر کے طور پر حافظے میں محفوظ ہے۔ اب جب کہ اسلامی قانونِ معاہدہ، معاملاتِ تجارت، سزاؤں کا قانون اور حقوق و فرائض سے متعلقہ قوانین جیسا مزید بہت کچھ مغربی قوانین، مغربی عدالتوں اور جدید قانونی روایات سے تبدیل کیا جا چکا ہے لیکن بنیادی اسلامی تعلیمات اور ان کے گہرے اثرات ابھی تک نہیں بدلے[۵۲]۔ یہ اب بھی متعین کرتی ہیں کہ مسلمان ہونے کا کیا مطلب ہے۔ اس لیے ہم عموماً اخلاقی مصادر کو تکنیکاتِ ذات کی روشنی میں دیکھتے ہیں اور یہ بنیادی اسلامی تعلیمات ڈسکورسز اور روایات میں وافر طور پر موجود ہیں۔ بنیادی اسلامی تعلیمات کی پوری اقلیم جدید ریاست نے ویسے ہی چھوڑ دی ہے کیوں کہ اسے نجی دائرے سے متعلق خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ اقلیم نجی دائرے سے باہر تک وسیع ہے، جیسا کہ یہ کتاب آیندہ بحث میں ثابت کرے گی، بالخصوص اور براہ راست پانچویں باب میں۔ لہٰذا تکنیکاتِ ذات کو بنیاد بنانے سے ماقبل جدیدیت شرعی اداروں، روایات یا نظام تعلیم کی بازیافت لازم نہیں آتی۔ یہ اوّلین ترجیح کا اخلاقی پراجیکٹ ہے، اخلاقی رہ نمائی کے لیے تاریخی ذات سے مدد لینے کی کوشش ہے۔ یہ اخلاقی تنقید، اخلاقی غور و فکر اور اخلاقی متبادل کا پراجیکٹ ہے، دوسرے لفظوں میں یہ ایسا پراجیکٹ ہے جس کا مقصد جدید دنیا میں مسلم ذات کے لیے اخلاقی فضا پیدا کرنا ہے، وہ ذات جو جدیدیت سے اتنی ہی اچاٹ ہے جتنی کہ اس کی ہم عصر مغربی ذات۔ لہٰذا اسلامی اخلاقی مصادر کی بازیافت اتنا ہی جدید پراجیکٹ ہے جتنی کہ خود جدیدیت۔ اور جدید پراجیکٹ ہونے کے ناطے یہ اصل میں مابعد جدیدی ہے۔ واضح رہے کہ مابعد جدیدیت، جدیدیت سے ماورا ہونا ممکن بھی سمجھتی ہے اور اس کی کوشش بھی کرتی ہے۔

بہت سے قارئین، بالخصوص وہ جو مغربی لبرل روایت اور اس کی اقدار کے عادی ہیں، یقیناً اس پراجیکٹ پر سوال اٹھائیں گے اور اس پر ماضی پرستی کی تہمت لگائیں گے[۵۳]۔ میرے خیال میں اس نظریے کو جھٹلانے کے لیے گذشتہ بحث کافی ہے، کم از کم ان لوگوں کے لیے جو مانتے ہیں کہ حقیقت پر لبرل پراجیکٹ کی اجارہ

---

[۵۲] ملاحظہ ہو باب پنجم فصل دوم

[۵۳] اصطلاح "ماضی پرستی" کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو:

Naqvi, "The Nostalgic Subject"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

داری نہیں ہے۔ لیکن شک کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اخلاقی بازیافت کے مسلم پراجیکٹ کے لیے ان کا متوقع ردِّ عمل (بہ شمول ان کے جو اسے اعلیٰ علمی تحقیق کہتے ہیں) یہ ہے کہ یہ پراجیکٹ ماضی پرستانہ ہی ہے مطلب کہ جدید دنیا میں اس کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ اس لیے اب ہمیں اس تہمت کی طرف توجہ دینی چاہیے۔ تو ہم اس تہمت کے فکری اور اعتقادی مضامین کھول کر بیان کرتے ہیں۔

ماضی پرستی کی تہمت دو غلط تصورات پر قائم ہے۔ اول، ہماری تاریخی اخلاقی سرمایے سے استغانت ماقبل جدیدیت روایات اور اداروں کی بحالی کی کوشش نہیں کہلا سکتی بلکہ یہ ایک ایسی دنیا کے تصور سے ماخوذ ہے جس میں اخلاقی نصیحت اور اس پر عمل کی تاکید کی جاتی ہے۔ یہ کوشش جدید پراجیکٹ کی "بساط لپیٹنے" کی نہیں جیسا کہ جان گرے، میکنٹائر کے کام کے بارے میں سوچتا ہے[54]، بلکہ یہ ان جامع اور برتر اقدار کی بازیافت کی کوشش ہے جنہوں نے ایک ہزار سال سے زائد عرصے تک اسلام اور اس کے طریق ہائے زندگی کا تعین کیا۔ اور یہ اس حقیقت کی روشنی میں زیادہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ اقدار ان ماحولیاتی، سماجی اور نفسیاتی و روحانی مسائل کا جواب پیش کر رہی ہیں جو جدیدیت نے پیدا کیے ہیں (ان مسائل کا تذکرہ پوری کتاب میں ہو گا)۔ ہر وہ دعویٰ جس میں یہ زعم ہو کہ ہم دوسروں سے کچھ نہیں سیکھ سکتے، تخفیف ذات یا نرگسی تفاخر پر مبنی ہے کیوں کہ اس میں یہ مفروضہ پایا جاتا ہے کہ یا تو ہم اپنے آپ سے سوا کسی خارجی ذریعے سے کچھ سیکھنے کے اہل نہیں یا بہت زیادہ اہل ہیں لیکن اس تفاخر میں ہیں کہ ہماری بے مثال ترقی نے ہمیں سابقہ تمام اخلاقی نظاموں اور انسانوں سے برتر اور بے نیاز بنا دیا ہے[55]۔ ظاہر ہے یہ دونوں مفروضات بالکل غلط ہیں۔ دوسری بات یہ کہ ماضی پرستی کا الزام جوہری اعتبار سے بے بنیاد ہے کیوں کہ یہ صریحاً ایسے عقیدے پر کھڑا ہے جس کا اپنا کوئی سر پیر نہیں۔ یہ عقیدہ ہے جدید ترقی کا۔

جب بھی اور جہاں بھی ماضی پرستی کی تہمت پائی جائے، وہاں جدید ترقی کے عقیدے کی زہرناکی موجود ہو گی۔ یہ دونوں لازم و ملزوم ہیں، جس طرح "ماں" کا تصور منطقی اور وجودی طور پر "بچے" سے مشروط ہے۔

---

[54] Gray, *Enlightenment's Wake*, pp. 152-153, 155

[55] Lasch, *The Culture of Narcissism*, pp. xvi-xvii (اضافہ از مترجم)

مزید ملاحظہ ہو پاریکھ کی تنقید قاطع: Parekh, "Superior People"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

چناں چہ ہماری دلیل یوں ہے کہ ترقی کے ڈسکورس کو شامل کرنے والا موقف نظریاتی ہے، یہ نظریہ ڈسکورس کے ضوابط اس موقف کی تائید میں مرتب کر دیتا ہے اس لیے مخالف نقطہ ہائے نظر شروع ہی سے مسترد کر دیتا ہے۔ اور یہ تاریخ پر فی نفسہٖ غور و فکر سے انکار نہیں کیوں کہ ہر کوئی ہر موقف میں تاریخ سے مدد لیتا ہے۔ تاریخ محض ہماری زبان میں نہیں پائی جاتی بلکہ یہ زبان کی تشکیل کرتی ہے[56]۔ نظریاتی موقف اس طرح متعین کیا جاتا ہے کہ اس میں ترقی پسندانہ نقطہ نظر کی تردید کرنے والا ہر تاریخی دعویٰ بدیہی طور پر ردّ کر دیا جاتا ہے، وہ نقطہ نظر جس نے ترقی کے تزویراتی عقیدے میں دفاع کا کلامی ہتھیار ڈھونڈا ہے۔ ہم دیکھیں گے کہ اس عقیدے کے تصورِ تاریخ میں تناقض ہے کیوں کہ یہ خود ایک تاریخی تعبیر عالم سے جنم لیتا ہے، اپنی تاریخ کو اپنے جواز کے لیے استعمال کرتا ہے لیکن فی الوقت جب تاریخ کی ایسی تشریح کی جاتی ہے جو اس کے خلاف ہو، تو یہ تاریخ کا منکر ہو جاتا ہے۔ تاریخ کے غیر لبرل شکنجے میں یہ عقیدہ دورِ حاضر کی نسل پرستانہ اتھارٹی کا لبادہ اوڑھتے ہوئے اپنی حدود سے خارج ہر شے پر حکم لگانے لگتا ہے۔ اس طرح، مثلاً کسی تاریخی روایت میں کوئی اخلاقی قاعدہ جس سے جدید پراجیکٹ کی فطرت کی تباہی میں مصروفیت کا جائزہ لینے کے لیے رہ نمائی لی جا سکتی ہو، عام طور پر اسے ماضی پرستانہ کہہ کر ردّ کر دیا جاتا ہے، کیوں کہ جدیدیت کے ترقی پسندانہ میکانزم جن کی تجسیم تکنیکی شکوہ میں ہوئی، ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ خود ان تخریبی اثرات کا علاج کرنے کی قدرت رکھتے ہیں۔

دوسرے لفظوں میں، جدیدیت ہمیشہ خود اپنے حساب سے اپنا خیال رکھے گی اور اسے کسی بوڑھے حکیم کی ضرورت نہیں کہ اسے نصیحت کرے۔ یہ خود اپنے حساب سے اپنا خیال رکھ سکتی ہے تاہم اس کی تمام متاثر کن اور بے نظیر علمی اور تکنیکی شائستگی کے باوجود فطری نظام کی بے روک ٹوک تباہی مسلسل جاری اور اس کے کنٹرول سے باہر ہے۔ "ہم ہمیشہ بہتر جانتے ہیں" یہاں تک کہ ہم جو کچھ تھوڑی دیر پہلے جانتے تھے اس سے بھی بہتر جانتے ہیں۔ ترقی کی فکر ابدی حقائق پر نہیں بلکہ ٹیکنیکل سائنس پر قائم ہے، جس کی سچائی کا حتمی حوالہ وہ خود ہے۔ ہم ہمیشہ بہتر جانتے ہیں کیوں کہ سائنس اور ٹیکنالوجی نے حقیقت کی بنیادیں رکھ کر ہمارے اوپر اپنے قواعد نافذ کر دیے ہیں۔ یہ کسی بھی وقت جو بھی کہیں وہی سچ مانا جائے۔ کسی بیماری کا سائنسی

---

[56] Benjamin, "On Language as Such," pp. 315-316

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

علاج اس وقت تک سچ رہتا ہے جب تک اس کے نقصانات اس کے مفروضہ فوائد سے زیادہ نہ ہو جائیں اور جب تک کوئی دوسرا علاج ایجاد نہ ہو جائے (دوسرا علاج بھی ترقی کا نتیجہ ہوتا ہے)۔ ترقی کا عقیدہ کبھی یہ نہیں پوچھتا کہ بیماری کا وجود کیوں ہے اور نہ ہی یہ بیماریاں پیدا کرنے والے اس نظام، اس کے ڈھانچوں اور عملی طریقوں کے متعلق گہرے وجودیاتی اور اخلاقی سوال پوچھتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب اس پورے کے پورے نظام پر سوال اٹھایا جائے گا تو وہی سائنس جو علاج کرتی ہے، اس پر سوال اٹھے گا اور بالآخر اسے چھوڑنا پڑے گا۔ اس لیے یہ عقیدہ لمحۂ موجود میں جیتا ہے، ایک غیر یقینی لمحہ جس کی سچائی اتنی ہی سرعت سے غائب ہوتی ہے جتنی سرعت سے اگلا سچ متعارف ہوتا ہے۔ یہ ماضی سے رہ نمائی نہیں لے سکتا کیوں کہ ماضی "مقابلتاً سادہ" ہونے کے باوجود اس پر ذمہ داری عاید کرتا ہے کہ بڑے سوال پوچھے، جن سے نبٹنے کا ساز و سامان اس کے پاس ہے ہی نہیں۔ نہ ہی یہ مستقبل کے خلاف اپنے سچ کی ضمانت دے سکتا ہے، کیوں کہ تنقیض و تردید کی حتمی طاقت ہمیشہ مستقبل کی ملکیت میں ہے۔

لہٰذا عقیدۂ ترقی کی کوئی بنیاد ہے نہ حوالہ، سوائے اس کے کہ بنیاد بھی خود اور حوالہ بھی خود ہے۔ یہ اپنی اتھارٹی کا ماخذ خود ہی ہے اور اس بنا پر یہ "خدا" ہے۔ عقلاً خود مختار ہونے کی بنا پر (جیسا کہ ہم سب کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے) اس خدا نے سائنس اور عقل کے ذریعے ارادہ کیا کہ ماضی کے بڑے سوالات قابلِ سماعت ہی نہیں کیوں کہ یہ جدید تہذیب، جدید سائنس اور عقل کی ترقیوں کے لیے غیر متعلقہ اور متروک ہیں اور بے شک عقل آفاقی ہے۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ ماضی کے سوالات اس لیے نہیں سنے جاتے کہ عقیدۂ ترقی میں ایسا کچھ ہے ہی نہیں جو اس مرکزی اقلیم پر چھائے ہوئے اخلاقی سوالات پر غور کرنے کے قابل بنا سکے۔ یہ عدم استطاعت اس عقیدے میں صرف اساسی نہیں بلکہ اس عقیدے کا نتیجہ بھی ہے؛ اس اخلاقی اقلیم کی بدحالی کا انجام یہ خود ہی ہے۔ یہ اقلیم (اگر یہ اقلیم ہے تو) بہ مشکل ثانوی ہے۔ اس کے مسائل کی شناخت اور ان کا حل اسی وقت ہوتا ہے جب مرکزی اقلیم (وہ جو کوئی بھی ہو) کے مسائل حل ہو جائیں۔ لیکن یہ (مرکزی) اقلیم فیصلہ کن طور پر اخلاقی نہیں۔ بس یہی وجہ ہے کہ عقیدۂ ترقی ان سوالات میں نہیں الجھتا اور انہیں ماضی پرستی کہہ کر دھتکار دیتا ہے کہ یہ اخلاقی استبداد کے اعادے کی کوششیں ہیں، اس حقیقت سے آنکھیں بند کر لیتا ہے کہ فکری طور پر اس کا اپنا اعتقادی موقف بھی کم استبدادی نہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عقیدۂ ترقی جدید تصورِ تاریخ کی پیداوار اور اس کی لونڈی ہے[57]۔ زمانے کے آغاز سے لے کر اب تک کے تمام انسانی تجربوں پر محیط کرنے کے لیے روشن خیالی نے تاریخ کو ایک نیا ڈھانچہ عطا کیا۔ روایتی تہذیبوں میں تاریخ کی تشکیل اخروی اعتبار سے ہوتی ہے جو کہ اخلاقی اختیارات کا ایک بیانیہ فراہم کرتی ہے جن کا مقصد ہدایت دینا ہوتا ہے جب کہ روشن خیالی کا ڈھانچہ اساسی طور پر لبرل ازم کی آفاقیت کے اس قضیے پر قائم تھا کہ ماضی کی بے شمار اجتماعیتوں اور ثقافتوں کے تجربات ایک ایسے اجتماعی مظہر کا (واحد) اظہار ہیں جس کو چلانے والی ایک بامقصد روح (Spirit) ہے اور یہ ایک معین ہدف کی طرف جاری ہیں جس کا نام ارتقائی ترقی ہے[58]۔ یہ ترقی مادی بہتری، سائنسی علم، تکنیکی اور سیاسی ارتقا، سرمایے کا ارتکاز، بلوغت (کانٹ اور کومٹے دونوں کے معنوں میں[59]) اور یہاں تک کہ والٹر بینجمن کے بہ قول "انسانیت کے لامحدود کمالات"[60] کی مربوط اور مدغم کڑیوں میں مخفی ہے۔

"کٹر اعتقادی" اور حقیقت کے ساتھ ارتباط سے محروم[61]، عقیدۂ ترقی اس مفروضے پر قائم ہے کہ وقت غایت اور مقصدیت کے اعتبار سے ایک اکائی ہے، اور یہ ڈھانچہ ناگزیر ہے، اور اسی لیے تاریخ کے پہلے مراحل بعد والے مراحل کی تیاری تھے، اور بعد والے مراحل انسانیت کے حقیقی مقصود یعنی ترقی کے عروج تک پہنچنے کا ذریعہ تھے، اور ترقی کی معراج کیا ہے؟ مغربی جدیدیت۔ جیسا کہ اڈارنو نے کہا، وقت کی یہ ساخت ترقی کی تھیوری کے لیے محض ایک منطقی تقاضا نہ تھا بلکہ اس نے زمانہ حال کے واقعات اور پیش رفتوں کے لیے موثر جواز اور ارتباط فراہم کیا کیوں کہ ان واقعات و حالات کو پہلے سے طے شدہ قرار دیا گیا لہٰذا انہیں ناگزیر خیال

---

[57] Dawson, *Making of Europe*, p. 16

"جدید مورخین میں اکثر زمانہ حال کو ماضی کے فیصلے کے لیے ایک مطلق معیار بنانے کا رجحان پایا جاتا ہے، اس طرح پوری تاریخ کو ترقی کی ناگزیر حرکت کے طور پر دیکھا جاتا ہے جو آج متشکل ہے۔ تاریخ نویسی کا یہ طریقہ بنیادی طور پر تاریخ ہے ہی نہیں، کیوں کہ اس میں ماضی کو حال کے ماتحت کر دیا جاتا ہے اور فکری مطلع کی توسیع کرتے ہوئے ذہن کو فکری تعصبات سے آزاد کرنے کی بجائے اٹھارھویں اور انیسویں صدی کے برطانوی مورخین کے جیسی منافقانہ پارسائی پیدا کرتا ہے یا اس سے بھی بدتر یہ کہ عامیانہ پن رکھنے والے جدید مورخوں کی بدذوقی کی تسکین کا کام کرتا ہے۔"

[58] Gray, *Enlightenment's Wake*, pp. 64–65; Parekh, "Superior People"
[59] Comte, *August Comte on Positivism*, p. 39; Rossi, "Bacon's Idea of Science," 39; Hayes, *Historical Evolution*, pp. 169-170
[60] Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," p. 260
[61] ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیا گیا[۶۲]۔ تاہم قضا (جبریت) کے اس تصور کا ایک اور اہم پہلو بھی ہے، وہ یہ کہ تمام تاریخ (خود کو جدیدیت کے طلوع کے لیے تیار کرتی ہوئی) نامکمل طور پر متشکل ہوئی ہے اور ہیگل اور کومٹے کے الفاظ میں ابھی "نابالغ" ہے۔ اس طرزِ فکر کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ جدید یورپ سے باہر اور پہلے کی کوئی بھی ثقافت اور "تہذیب" اپنے جواز، استعداد اور اخلاقی و فکری نشوونما کی حامل نہیں۔ یہ تہذیبیں (ثقافتی یا دیگر) اقدار کے نام پر جو کچھ بھی رکھتی تھیں وہ سب کا سب بلند تر مقصد کی تیاری کے عمل میں صرف ہو گیا، اور یہ مقصد ان تہذیبوں سے باہر اور ان سے ماورا تھا۔ تاریخی سفر کی دُھول بننے سے بچنے کے لیے ان کے پاس ایک ہی راستہ تھا اور ہے، وہ یہ کہ "اصل" اور "بالغ" تہذیب سے مل جائیں۔

جس چیز کو شیلر نے غلبے کی مغربی فکری ساخت (Western thought-structure) کہا ہے[۶۳]، اس کے سرایت کرنے سے ترقی کے تصور[۶۴] نے اپنی تمام شکلوں میں تاریخ کو یورپ مرکز (Eurocentric) طریقوں پر تشکیل دیا۔ کنڈورسے نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ تاریخ میں بدقسمتی شمار ہونے والے واقعات دراصل سبق آموز "غلطیاں" تھیں جن سے سیکھتے ہوئے تمام تہذیبوں سے ارفع تہذیب یورپ نے بچنا تھا[۶۵]۔ اس موضوع پر کنڈورسے کی معروف تحریروں کا قاری ورطۂ حیرت میں ڈوب جاتا ہے کہ کنڈورسے کے نزدیک (نام نہاد مساوات اور اخوت سے اس کی گہری وابستگی کے باوجود) زمان و مکاں سے ماورا ماضی کے تمام معاشرے جدید یورپ کی تیاری میں اور اسی کی خاطر پیدا ہوئے اور مرے[۶۶]۔ مائنکے بھی وولٹیئر کے متعلق ایسے ہی نتیجے پر پہنچا تھا جب اس نے کہا کہ "اس کی تاریخ کے رہ نما محرکات" کا مقصد "پوری انسانی

---

[62] Adorno, *History and Freedom*, pp. 3–9, 138–141; O'Connor, "Philosophy of History," p.181

[۶۳] اس موضوع پر ہم نے باب چہارم فصل دوم میں بحث کی ہے۔

[64] Comte, *August Comte on Positivism*, pp. 33–34, 496–497; Staude, *Max Scheler*, pp. 167-178

[65] Baker, "On Condorcet's '*Sketch*, pp. 56-64

کنڈورسے کا ماننا تھا کہ ترقی کبھی ختم نہ ہونے والا عمل ہے لیکن اس کا یہ بھی ماننا تھا کہ یہ عمل یورپی اور بالخصوص انقلابی بنیاد والی فرانسیسی تہذیبی اقدار کی صورت میں ظاہر ہوتا رہے گا۔

[66] Condorcet, Sketch for a Historical Picture, pp. 8-14

مائنکے کے وولٹیئر کے اس نکتہ پر تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو: Stark, *Sociology*, p. 133

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تاریخ کو روشن خیالی کی خدمت کے لیے "استعمال کرنا تھا"[67]۔ ہیگل نے اپنے نظریۂ روح (Spirit) سے انفرادی آزادی کی پیش گوئی کی، کہ جنگیں، تشدد اور تاریخ کی دہشت ناکیاں حقیقتاً روح کی تہذیب و تحسین کے لیے ساز گار ہیں۔ ہیگل کی تھیوری میں "دورِ جدید ایک منفرد اور ممتاز چیز ہے، یہ ایسا دور ہے جس کے لیے تمام سابقہ تاریخ تمہید کی حیثیت رکھتی ہے"[68]۔

روشن خیالی کا نظریۂ ترقی صرف تاریخ ہی کو نہیں بلکہ جدید زبان کی ساختیں بھی متشکل کرتا ہے، ایک ایسی زبان جو نہ صرف فطرت اور انسان کی تسخیر کے نظریۂ زندگی کی عکاس ہے بلکہ اس نظریہ کی تشکیل اور ابلاغ بھی کرتی ہے۔ جدید ذہن میں اس نظریے یا عقیدے سے بڑھ کر طاقت ور کوئی دوسرا نظریہ نہیں۔ اسے "تاریخی ترقی کا قانون، تاریخ کا فلسفہ اور فلسفہ سیاست کا انجام" بھی کہا جاتا ہے[69]۔ "مغربی تہذیب میں کوئی بھی تصور اس سے زیادہ اہم نہیں رہا" اور یہ "مغربی نظریات یا اقدار میں سے سخت ترین ہے"[70]۔ اس نظریے پر بری (Bury) کی اہم تصنیف کا تعارف لکھتے ہوئے چارلس بیئرڈ نے کہا کہ "پچھلے دو سو سالوں سے نجی اور عوامی معاملات میں ہل چل مچائے رکھنے والے نظریات میں سے کوئی بھی نظریہ اتنا زیادہ نمایاں یا اثر و نفوذ والا نہیں جتنا کہ تصورِ ترقی"[71]۔ گذشتہ دو صدیوں سے یہ منہاجی طور پر نئے خداؤں کی زبان بن کر موجود ہے[72]۔ یہ اپنے سوا کسی اصول کو نہیں مانتا، یہ اپنے دیے ہوئے اخلاقی ضابطے یا اخلاقی معیار کے سوا ہر معیار اور ضابطہ تباہ کر دیتا ہے۔ نظریے کا منبع ہونے کی وجہ سے عقیدۂ ترقی وفادار پیروکار پیدا کرتا ہے "جن

---

[67] Stark, *Sociology*, p. 133

[68] O'Connor, "Philosophy of History," p. 181.

استعمار کے سیاق میں ترقی کے متعلق برطانوی افکار کے لیے ملاحظہ ہو: Ferro, *Colonization*, pp. 20-32

[69] Sorel, *Illusions of Progress*, p. xiii

[70] Nisbet, *History of the Idea of Progress*, pp. 4, 7.

[71] Bury, *Idea of Progress*, p. xi. تاکید از مصنف

اس نظریے کی غالب تاثیر کے اشارات چارلس ٹیلر کے کام میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جدیدیت اور بیسویں صدی کی "بربریت" تسلیم کرنے کے باوجود بھی وہ مغربی تہذیبی سفر کا شکار ہو جاتا ہے۔ ٹیلر کے کام پر بہت اچھے تبصرے کے لیے ملاحظہ ہو:
Skinner, "Modernity and Disenchantment" pp. 42-43.

[72] Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. xiv; Hayes, pp. 13-14

میں یہاں پر روشن خیالی کی مختلف النوع آوازوں میں مستثنیات اور بے قاعدگیوں (جیسا کہ غیر ترقی پسند ہابس اور ہیوم) کے باوجود نظریۂ ترقی کے منہاجی مقام پر زور دے رہا ہوں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، منہاجوں کی ہماری تھیوری اس قسم کے اختلافات کو تسلیم کرتی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کا ایمان ہوتا ہے کہ وہ مطلقاً درست ہیں" اور وہ ہمیشہ اپنے آپ کو پاتے ہیں "اُن لوگوں کے سامنے جو اِن کے خیال میں مطلقاً غلط ہوتے ہیں"[۷۳]۔

درج بالا تمام باتوں کو ذہن میں رکھتے ہوئے اب ہم اس مفروضے کے ساتھ آگے بڑھتے ہیں کہ اخلاقیات کی کسی بھی مرکزی اقلیم کا تقاضا کرنا جائز ہے، خواہ ماضی سے یا حال سے، بس یہ اقلیم ہمیں اخلاقی بازیافت کا مصدر فراہم کر سکتی ہو۔ ماضی تو مادی اور ادارتی طور پر معطل ہو چکا مگر اس کے اخلاقی اصول زندہ ہیں۔ لہٰذا اسلامی تحکیم کے منہاج کا تقاضا کرنا ویسا ہی معقول اور جائز پراجیکٹ ہے جیسا کہ ارسطو، ایکوی ناس یا کانٹ کے مناہج کا تقاضا کرنا۔ یہی آیندہ ابواب میں نظر آئے گا۔

---

[73] Meier, *Greek Discovery of Politics*, p. 190; Lasch, *Culture of Narcissism*, p. xvii

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جدید ریاست

"زمین پر مجھ سے عظیم کوئی نہیں، میں خدا کا دستِ منتظم ہوں" یوں چنگھاڑا عفریت

Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*

یہ فکر کہ ماڈرنائزیشن کا مطلب جدیدیت کے مغربی تجربات دہرانا اور یوں مغربی اداروں اور ثقافتی شکلوں سے مل جانا ہے، بذات خود دورِ جدید کے بڑے اوہام میں سے ہے، جسے جدید تاریخ میں کئی فیصلہ کن پیش رفتوں نے جھٹلا دیا ہے۔ فی الوقت جدیدیت کی یہ پُرفریب ذاتی تصویر سفر کرتی ہے اور اپنے پیچھے یہی احساس چھوڑتی ہے کہ جدید ہونے کا مطلب مغربی ہونا ہی ہے، مطلب کہ دوسرے تمام کلچر بھی وہی آلیاتی تناظر اختیار کریں جو اپنی نہایت میں عدمیت پسند (ultimately nihilistic) ہے۔

John Gray, *Enlightenment's Wake*

کانٹ نے ایک بار کہا تھا کہ شیطانوں کی ایک جماعت بھی ریاست بنا سکتی ہے، "شرط صرف یہ ہے کہ ان میں لازمی ذہانت ہو"[1]۔ عقل کی ضرورت کے متعلق کانٹ کے جائز اشارے کے باوجود اس معاملے میں اس کی تصحیح کی جا سکتی ہے، ماضی و حال کے سیاسی تجربات سے حاصل ہونے والی تجرباتی گواہی ہمیں اس کا استناد فراہم کرتی ہے۔ اس قسم کی طبعاً سادگی پسند (minimalistic) ریاست (خواہ یہ گم راہوں یا شیطانوں کی جماعت بنائے یا کوئی اور) حقیقی معنوں میں کبھی بھی جدید نہیں ہو سکتی، یہ منہاجی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی عقلیت پسندی اس کا واحد مقصد ہو سکتا ہے۔ جدید (ہم اس کے جو معنی بھی کریں) ہمیشہ پیچیدہ ساختوں کے معنوں میں ہوتا ہے خاص طور پر اگر ہم ریاست کی بات کریں۔ کانٹ کا مذکورہ بالا معیار یہ فرض کرتا ہے کہ کوئی بھی شخص ریاست کو اگر اینالیٹکل کیٹگری (جیسا کہ کارل شمٹ نے شدت سے کہا ہے) کے طور پر نہیں تو کم از کم سیاسی مشارکت (political engagement) کے معنوں میں لے سکتا ہے۔ لیکن بعض

---

[1] Schmitt, *Political Romanticism*, p. 111

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سیاسی اور سماجی مفکرین اس پر بھی راضی نہیں، وہ جو ریاست کے تصور کو کارآمد تحلیلی میدان خیال کرتے ہیں[2]۔ میں برائن نیلسن اور دیگر کے ساتھ ہوں جو اس موقف کے حامی نہیں اور ان کے ساتھ بھی ہوں جو ان پر نظریاتی محرکات کا حامل ہونے کی وجہ سے تنقید کرتے ہیں[3]۔ لہٰذا میں ایسے مصنفین کی اکثریت میں شامل ہوں جنہوں نے ریاست کو وجودی طور پر بامعنی اور analytically کارآمد شے دونوں کے طور پر لیا ہے۔ تو سوال یہ ہے کہ جدید ریاست ظاہری طور پر کیسے متشکل ہوتی ہے؟

اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ ریاست مختلف لوگوں کے لیے مختلف چیز ہے۔ متعلقہ لٹریچر کے جائزے سے یہ بات فوراً واضح ہو جاتی ہے کہ ہر اصل مفکر نے ریاست کو ایک منفرد انداز میں دیکھا ہے؛ بعض اسے فطری اخلاقی محرک سے منسوب کرتے ہیں (ہیگل، اوٹو گرگ) بعض اسے طبیعی قانون اور فطری حالت کے اعتبار سے دیکھتے ہیں (ہابس، شمٹ)۔ مارکس نے کہا کہ ریاست ایک گروہ کا دوسرے گروہ پر اقتصادی غلبہ پانے کا عمل ہے، کیلسن نے اسے بنیادی طور پر قانونی مظہر کہا، شمٹ نے سیاسی عمل کا مجسمہ، گرامچی نے نظامِ قیادت اور فوکو اور پس ساختیاتی (poststructural) مفکروں نے اسے ثقافت کا نمایاں غلبہ کہا ہے۔ تیس کی دہائی میں شمٹ کے بعد اخلاقیات کا ہیگلی نقطہ نظر منظر نامے سے ختم ہو چکا ہے لیکن ریاست کی تعریفی حدود اور تجزیاتی قدر و قیمت پر ابھی تک شدید تنازع چل رہا ہے۔ بعض مبصرین تو ریاست کی "اساسی توضیح" کو ہی غیر متعین قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ "ایسا فاعل ہے جس کے اپنے مفادات ہیں جو معاشرے کے مفادات کے عکاس نہیں"[4]۔ دوسرے کہتے ہیں کہ ریاست کو اس کے اپنے طور پر نہیں سمجھا جا سکتا بلکہ یہ "مخصوص سماجی و اقتصادی اور سماجی و ثقافتی تناظرات" میں سماجی نظم سے تعلق رکھتی ہے[5]۔ بعض لوگ درمیانی راہ کے راہی ہیں، کبھی ایک طرف جھکتے ہیں کبھی دوسری طرف۔ اس لیے یہ کہنا کہ کوئی مبالغہ نہ ہو گا کہ ریاست کے متعلق اتنے ہی نظریات ہیں جتنے کہ اس پر لکھنے والے ممتاز ماہرین ہیں۔

---

[2] Marinetto, *Social Theory*, pp. 3-5

[3] Nelson, *Making of the Modern State*, pp. 5, 129

کیلسن اس سے بھی آگے نکل گیا کہ عمومی سیاسی تھیوری اکثر ریاست کی نظریاتی مشین کا اصل حصہ رہی ہے۔ ملاحظہ ہو:

Kelsen, *General Theory*, pp. 185-186

[4] Barkey and Parikh, "Comparative Perspectives," pp. 524-525.

[5] ایضاً۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ریاست کے مختلف نظریات کا محتاط مطالعہ (ہیگل اور ہیگلی نظریات کے علاوہ) یہ واضح کرتا ہے کہ اس وسیع اختلاف کے بیچ تناظر پسندی سے سوا بھی کچھ ہے۔ ہر موقف اس بات پر اڑا ہے کہ اس کا اختیار کردہ تناظر (کسی بھی وجہ سے) دوسروں سے ممیز اور ممتاز ہے۔ مارکس، ویبر، کیلسن، شمٹ یہاں تک کہ فوکو، سب کے سب اسی کا اظہار ہیں۔ اس لیے معاملہ تالیفی طور پر (synthetically) نمٹانا یوں ممکن ہے کہ خاص تناظرات سے کم و بیش مربوط بیانیہ تعمیر کر لیا جائے۔ ویبر کی بیوروکریسی، کیلسن کا قانون، شمٹ کی سیاست، مارکس کی اکنامکس، گرامچی کی قیادت اور فوکو کا کلچر، یہ تمام تصورِ ریاست پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ اور ہمارے لیے ان میں سے کسی ایک کی تحدیدات قبول کرنا ضروری نہیں۔ مثال کے طور پر آپ کیلسن کا نظریۂ قانون اور دستوری نظریہ قبول کر سکتے ہیں لیکن اس کی یہ شرط رد کر سکتے ہیں کہ یہ دائرہ اخلاق و آداب، سیاست یا سماجیات سے پاک صاف رہنا چاہیے۔ ہمارے تناظر میں کیلسن اور شمٹ کی سیاسی تھیوری اور فوکو کی طاقت اور کلچر کی تھیوری دونوں میں درست بیٹھتا ہے۔ ہمارے مقاصد کے لیے (جو تناظر پسندانہ بھی ہیں) یہ تمام اور کئی دیگر نظریات انتہائی مفید ہیں اور اس لیے ان سے استفادہ کیا جائے گا۔

مزید برآں، ہمارے ریاست کے بیان کا جامع اور حتمی ہونا ضروری نہیں اگرچہ یہ بات اہم ہے کہ ہم ریاست کے وہ خصائص نظر انداز نہ کریں جو یا تو بدیہی (inherent) ہیں یا اسلامی ریاست کے متعلق ہمارے سوال کے لیے ضروری ہیں۔ کیوں کہ ایسی کسی ایک بھی خصوصیت کا ہمارے بیان میں شامل نہ ہونا اس ریاست کے ممکن یا ناممکن ہونے کے تجزیے کے لیے مہلک ثابت ہو سکتا ہے۔ اس لیے میں ریاست کی شکل (form) اور اس میں پائے جانے والے مواد (content) کے مابین فرق قائم کروں گا؛ مواد سے مراد ایک متغیر یا متغیرات کا کوئی مجموعہ ہے اور شکل ان اساسی ساختوں یا خصوصیات پر مشتمل ہے جو کم از کم ایک صدی تک ریاست نے حقیقت میں اختیار کیں اور جن کے بغیر اسے کبھی بھی ریاست تصور نہ کیا جاتا، کیوں کہ یہ لازم ہیں۔ جیسا کہ باب اول میں کہا گیا، ہمارا معیاری حوالہ حقیقی، موجود اور منہاجی ریاست ہے، خیالی یا تصوراتی ریاست نہیں۔

ہمارے بیان میں مواد تبدیل ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ریاست پر لبرل، سوشلسٹ، کمیونسٹ، اشرافیہ یا ایسے ہی کسی دوسرے گروہ کا کنٹرول ہو سکتا ہے، لیکن یہ گروہ ریاست اور اس کے معاشرے پر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اپنے اثر و نفوذ کے باوجود اس کی شکلیں تبدیل نہیں کر سکتا (اور نہیں کرتا)۔ شکل نہ صرف ریاست کے وجود کے لیے لازمی ہے بلکہ یہی تو ہے جو اسے ریاست بناتی ہے۔

لہٰذا شکل اور مواد میں فرق کے لیے کوئی جواز چاہیے۔ مواد اور شکل کی تمثیل اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ ریاست کی طرف کوئی غیر تاریخی کردار منسوب کیا جائے گویا کہ جدید ریاست خلا سے ظاہر ہو گئی (جس طرح پولیٹیکل سائنس میں اکثر تاثر دیا جاتا ہے) جب کہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ ریاست بھی اسی طرح ایک تاریخی پیداوار ہے جس طرح کہ ہر ادارہ یا تصور بشمول مابعد الطبیعیات کے جدید ورژن (یہ بات آگے ثابت ہو گی)۔ مزید برآں، اگلی فصل میں یہ بھی واضح کیا جائے گا کہ یہ تاریخی منبع (تاریخی اصلیت) ہی تو ریاست کی ماہیت کا اصل جز ہے اور اس کے بغیر ہم اسے مکمل بلکہ مناسب طور پر کبھی نہیں سمجھ سکتے۔ ریاست کی تاریخ وہ عمل ہے جس سے ریاست (بطور مجرد مفہوم اور بطور مجموعہ روایات ہر دو اعتبار سے) آشکار ہوتی ہے۔ اور جدید ریاست کے منہاجی خصائص اختیار کرنے کے لیے ہر منظم سیاسی جماعت کے لیے ضروری ہے کہ معاشرے اور ثقافت میں سرایت کرنے کے ذرائع پر قابض ہو، اور انہیں ایسی شکل دے جو ریاست کے محکوموں کی تشکیل کے لیے موافق اور سازگار ہو۔ دوسرے لفظوں میں ہر وہ ذات جو خود کو مکمل اور موجود ریاست کی تصویر بنانا چاہتی ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ مخصوص رعایا (یعنی شہری) کا کوئی تصور پہلے سے فرض کرے۔ ریاست اور اس کا مکمل حقیقی شہری صرف اور صرف تاریخی عمل کی بدولت ہی ممکن ہیں۔ یہ عمل جن ریاستوں میں نہیں ہوا ان میں سے بہت سی ریاستوں کو آج ہم "کم زور"، "بدمعاش" یا "خام" کہہ کر پکارتے ہیں۔

لیکن وہ شے جس نے ریاست کو ویسا بنا دیا جیسی کہ اب وہ ہے، ضروری نہیں کہ اب اس کی شکل کا لازمی حصہ ہو۔ مورخین کی بہت بڑی اکثریت اب اچھی طرح جانتی اور مانتی ہے کہ ریاست ہمیشہ (اپنی ماقبل جدید شکلوں میں بھی) اقتصادی پالیسی کی منصوبہ بندی، اقتصادی اداروں، سرمایہ اور صنعت (سرمایہ و صنعت کی خواہ کوئی بھی تعریف کریں) میں بڑی شدت سے مشغول رہی ہے[6]۔ لاتعداد مورخوں نے بحث کی ہے کہ

[6] Spruyt, *Sovereign State*, pp. 61–76; Frank, *ReOrient*, p. 80, 206

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ریاست اور سرمایہ داری کے مابین تعلق فطری تھا۔ تاہم یہ خاص تعلق جینیاتی (mutative) ہے جس کا ثبوت نام نہاد کمیونسٹ ملکوں میں کئی عشروں کی حکومتی پالیسیاں اور معاشی طور پر ترقی یافتہ ملکوں (یہاں امریکا، کینیڈا، سویڈن اور اٹلی مراد ہیں) کی بہت مختلف اقتصادی پالیسیاں ہیں۔ لہٰذا جدید ریاست کی حدود میں مختلف اقتصادی یا طبقاتی انتظامات پیدا ہو سکتے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ اگر سوویت یونین جیسی ریاست یوروامریکی اقتصادی تنظیم اور اس کے فلسفوں سے (جن پر خود یوروامریکی ملکوں کے مابین اختلاف ہے) اس قدر مختلف ہو سکتی ہے تو پھر یہ دلیل دینا بہت مشکل ہو گا کہ ایک مخصوص اقتصادی پالیسی یا نظریہ ریاست کی مستقل صفت ہے۔ جیسا کہ ڈیوڈ ہیلڈ نے بحث کی ہے، طبقاتی تعلقات کے مجموعے کو ریاستی جوہر قرار دینے والی تھیوری ریاست کو "سیاسی قوت کی ادارتی تنظیم کے لیے قائم اجتماعیتوں کے مجموعہ" کے طور پر نہیں دیکھتی، لہٰذا جدید ریاست اور اس کی سیاست کے خاص جوہری ادارتی عناصر کو طبقاتی تعلقات کے متغیرات سے الگ کرنے میں ناکام رہتی ہے۔[8]

تو پھر وہ کون سے خصائص ہیں جن کے بغیر جدید ریاست وجود میں نہ آسکتی تھی اور نہیں آسکتی؛ اور جن کے بغیر وہ موجود رہنے کے قابل ہی نہیں ہو گی؟ اس سوال کے دونوں حصوں پر بحث کرنے سے پہلے میں ایک بار پھر کہنا چاہوں گا کہ سوال میں ریاست کا کوئی متعین تصور یا ریاست کی کسی متعین فکر کا تصور فرض نہیں کیا گیا؛ یعنی ریاست کا ایسا تصور جو غیر تاریخی ہو اور اس لیے تبدیل نہ ہو سکتا ہو۔ یہ سوال (جو اسلامی ریاست کے امکان کے بارے میں ہے) اس خاص راستے کی نشان دہی کرتا ہے جس میں ریاست کے منہاج کو خاص تشکیلی خصوصیات درکار ہوتی ہیں جو جدید ریاست کے وجود اور باقاعدہ عمل کے لیے لازمی واقع ہوئی ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ آج کے دور کی کوئی تشکیلی خصوصیت (form-property) مستقبل کے کسی دور میں ماہیتی وصف (content attribute) یا جینیاتی صفت نہیں بن سکتی یا نہیں بنے گی۔ یہ واضح طور پر ممکن ہے، بالکل اسی طرح جس طرح سرمایہ داری کے معاملے میں (جو ریاست کے عروج کے لیے لازمی تھا) بالشویک انقلاب نے ثابت کر دکھایا۔ مستقبل میں وسیع تر امکانات ہو سکتے ہیں جو جدید پراجیکٹ کے

---

[7] Hall and Ikenberry, *State*; Giddens, *Capitalism*, p. 179 esp.
[8] Held, *Political Theory and the Modern State*, p. 208

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اندر اور اس کی وجہ سے آنے والی تبدیلیوں کا ردّ عمل ہوں گے۔ لیکن اگر ہم بات کریں کہ موجودہ دور یا مستقبل قریب میں اسلامی ریاست کی کیا شکل ہو سکتی ہے تو ہمیں زمینی حقائق پر ویسے ہی غور کرنا چاہیے جیسے کہ وہ ایک صدی کے لیے واقعاتی طور پر موجود رہے ہیں۔ اگر اور جب ہماری کوئی ایک یا زائد تشکیلی خصوصیت ماہیتی وصف بن جاتی ہے یا مکمل طور پر ختم ہو جاتی ہے تو پھر کوئی دوسرا شخص اس مسئلے پر از سر نو غور کر سکتا ہے اور ایک کتاب لکھ کر اس قسم کے سوال اٹھا سکتا ہے جو اس کتاب میں اٹھائے گئے ہیں۔

آج جو حالت ہے اور طویل مدت سے ایسی ہی ہے (تو جہاں تک اسلامی ریاست کے امکان کے متعلق ہمارے سوالوں کا تعلق ہے) یعنی جدید ریاست پانچ ایسی تشکیلی خصوصیات کی حامل ہے جن کے بغیر (تاریخ کے اس مقام تک) اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ وہ یہ ہیں:

۱) آئین بطور تاریخی تجربہ جو مخصوص اور مقامی ہے؛

۲) حاکمیت اور وہ مابعد الطبیعیات جسے اس نے عروج بخشا؛

۳) قانون سازی پر اجارہ داری اور نام نہاد جائز تشدد پر اجارہ داری کی متعلقہ خصوصیات؛

۴) بیوروکریٹک مشینری

۵) سماجی نظم میں اس کی غالب ثقافتی شرکت بشمول قومی ذات کی پیداوار

ہم واضح کریں گے کہ قوم بطور سیاسی کمیونٹی اور سیاسی تصور اور اس کے ساتھ ساتھ قوم کی تعلیم اور تعلیمی ادارے اس ثقافتی غلبے کے اصل اجزاء ہیں۔

اگرچہ ان پانچوں خواص کا الگ الگ عنوان میں ذکر ہو گا لیکن بہ اعتبار اصلیت، طریقہ کار اور نظریہ انہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا؛ ایک خصوصیت دوسری سے ماخوذ یا اس کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ اکثر اوقات یہ پانچوں ایک دوسری کے ساتھ جدلیاتی تعلق میں رہتی ہیں۔

۱۔ ریاست ایک خاص تاریخی پیداوار ہے۔

دنیا میں تمام چیزیں تاریخی ہیں بشمول ایک اہم مفہوم سے خود خدا بھی۔ لیکن ریاست اس مفہوم میں تاریخی نہیں کیوں کہ اس کی تاریخیت مابعد الطبیعیاتی ضرورت سے کہیں زیادہ ٹھوس ہے۔ جدید ریاست "بننے"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے ایک عمل کا اظہار ہے، ایک انوکھی اور مخصوص سیاسی اور سیاسی ثقافت کی ترتیب کا ظہور جس کی جائے پیدائش واضح طور پر یورپ ہے[9]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کے کسی بھی دوسرے حصے نے (اپنے طور پر) یہ مخصوص سیاسی نظم پیدا نہیں کیا۔ یورپ (جغرافیائی اور بشری حوالے سے) تقریباً واحد تجربہ گاہ ہے جس میں پہلی بار ریاست کی تخلیق اور بعد ازاں اس کی نشوونما کی گئی[10]۔ اور یورپ و امریکا آج تک منہاجی ریاست کا مقام ہیں[11]۔ "تقریباً واحد" کہنے سے میرا مقصد یہ ہے کہ یورپ اور اس کی کالونیوں میں منہاجی سماجی معیشت اور سماجی سیاست کی پیش رفتوں کے مابین ثانوی درجے کی جدلیات کے لیے جگہ بنائی جائے۔ کیوں کہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ استعماری طاقتوں نے کالونیوں میں اپنے سیاسی اور قانونی تجربات سے کچھ سبق سیکھے، خاص طور پر برطانیہ نے اپنی ہندوستان کی فتح میں[12]۔ لیکن یہ چیز منہاجی تبدیلیوں کے لیے ثانوی تھی جن میں سے یورپ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں گزر رہا تھا، وہ تبدیلیاں جو اس کی اپنی معیشتوں، ٹیکنالوجی، معاشروں (دیہات، قصبات اور شہروں)، سیاسی ساختوں اور علمیات[13] میں تیز رفتار تغیرات کی وجہ سے وقوع پذیر ہو رہی تھیں۔ علمیات کے شعبہ میں نہ صرف حکومت کی نئی شکلیں ظاہر ہو رہی تھیں (جن میں سیاست، سماجیات اور ثقافت کا ادغام ذات کی نئی شکلیں پیدا کر رہا تھا) بلکہ روشن خیالی کی وسیع فکری تحریک بھی شامل تھی جس نے وسیع تر جدلیات کے ساتھ ریاست پر بہت زیادہ اثر ڈالا۔ روشن خیالی، اپنی ابتدائی شکل میں اسلامی علوم سے مستعار[14] ہونے کے باوجود یورپی مآخذ بھی رکھتی ہے، اس نے نہ صرف جدید ریاست کے لیے حالات سازگار بنائے بلکہ سیاسی اور سیاسی ثقافت کے نظام کی اس نئی شکل کے لیے درکار نظریاتی جواز بھی فراہم کیا۔ اس لیے یہ کہنا کہ "جدید مغربی ریاست بلاشبہ تاریخی حالات کی

---

[9] Van Creveld, *The Rise and Decline of the State*, p. 209.

[10] جدید یورپی ریاست کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو:
Poggi, *Development of the Modern State*; van Creveld, *Rise and Decline*; Gill, *Nature and Development*

[11] Kahn, *Putting Liberalism*, p. 280
اگرچہ اس کا زور ریاست ہائے متحدہ امریکا بطور منہاجی ریاست پر ہے۔

[12] Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge*; Dirks, *Scandal of Empire*; van der Veer, *Imperial Encounters*; B. Fuchs, *Mimesis and Empire*

[13] علم کی شکلوں میں تبدیلیوں پر بہترین کام فوکو نے کیا ہے۔

[14] Saliba, *Islamic Science*; Lyons, House of Wisdom; Hobson, *Eastern Origins of Western Civilization*; Goody, *Theft of History*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پیداوار ہے[15]" نہ صرف درست تاریخی بیان ہے بلکہ اس جدید ادارے کی جوہری صفت بھی متعین کرتا ہے۔

نظریاتی جواز کے نتیجے کے طور پر علم سیاسیات کے بیانیے میں ریاست ایک مجرد، آفاقی اور ابدی چیز بن کر ظاہر ہوتی ہے۔ اس ابدیت اور آفاقیت کو فروغ دینے کا رجحان اٹھارھویں صدی میں شروع ہوا، جب ریاست کا تصور پراگرس، عقلیت پرستی اور تہذیب سے جوڑا گیا[16]۔ پورے یورپ میں یہ عام یقین تھا کہ کامل مہذب انسان ریاستی نظاموں کی جکڑبندیوں میں رہتے تھے اور وہ جو ایسے نہ تھے (اور وہ یورپ سے باہر رہتے تھے) کم تر "قبائلی" معاشروں سے تعلق رکھتے تھے اور یہ "لوگ انسان نہ تھے"[17]۔ اس اعتقاد نے مختلف شکلیں اختیار کیں، جن میں سے ایک ہیگل اس حد تک چلا گیا کہ ریاست کو دیومالائی لبادہ پہنا کر اسے اخلاقی صفات عطا کر دیں[18]، ایسی صفت جسے بعد میں آنے والے یورپی فلاسفہ اور ماہرین سیاسیات کی نسلوں نے ناجائز کہہ کر رد کر دیا۔ اس کی اثباتی فطرت (positivist nature) اور "خالص واقعاتی حقائق"[19] مکمل طور پر تسلیم کر لیے گئے؛ ریاست کو "غیر اقداری" (value-free) سائنسی طریقے سے جوڑا گیا، وہ سائنسی طریقہ جو فرضی طور پر آفاقی جائز قوانین پر قائم تھا۔ اس قسم کے فکری تعلق کا ثمر یہ مسخ شدہ موقف تھا کہ چوں کہ ریاست اپنے آپ کو تجرباتی معائنے کے لیے پیش کرتی ہے اس لیے "سائنسی" طریقے سے اس کا مطالعہ ہو سکتا ہے، اس پر آفاقی سائنسی اصول لاگو ہوتے ہیں اور یہ اصول اپنی تعریف کی رو سے اتنے ہی ازلی و ابدی ہیں جتنی کہ خود عقل۔

جدید ریاست کی یہ نظریاتی ترکیب بڑی سہولت سے جوہری صفت کہلا سکتی ہے[20] اور اس لیے کسی بھی ریاست کے وجود کے لیے انتہائی ناگزیر ہے، لہٰذا یہ بھی دیگر جوہری صفات کی طرح تاریخی ارتقا اور تاریخی

---

[15] Nelson, *Making of the Modern State*, p. 6 تاکید از مصنف

[16] روشن خیالی کی فکر میں عقل اور عقلیت کے تاریخی تناظر کے لیے ملاحظہ ہو: Larmore, *Autonomy*, p. 1–7

[17] Van Creveld, *Rise and Decline*, p. 185; Mill, *On Liberty*, p. 81; Ferro, *Colonization*, p.22

[18] Vincent, *Theories of the State*, pp. 119–146

[19] Poggi, *Development of the Modern State*, p. 90

[20] جسے یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں کیوں کہ اسلامی تحکیم کا انحصار بھی عقائد کے ایک خاص مجموعے پر ہوتا ہے جو وہی کام کرتا ہے جیسے کہ آئیڈیالوجی جدید ریاست میں کرتی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تناظر کی اضافی پیداوار ہے۔ اور یہیں سے اس صفت کی اعلیٰ ترین کیفیت اور قوت سامنے آتی ہے۔ ریاست کی تاریخ ریاست ہے کیوں کہ ریاست میں کوئی چیز ایسی نہیں جو زمانے سے آزاد ہو۔ لہٰذا یہ مخصوص ثقافتی امتیازات کے حامل مقام کی ایک تاریخی پیداوار ہے یعنی یورپ، وسطی اور اٹلانٹک امریکا کی نہ کہ لاطینی امریکا، افریقا اور ایشیا کی۔ جیسا کہ کارل شمٹ نے بڑے وثوق سے کہا کہ "ریاست صرف مغرب میں ہی ممکن ہوئی"[۲۱]۔ ایک اہم لحاظ سے، یہ کتاب ایک مسلسل کوشش ہے کہ اس جوہری صفت کے نتائج و عواقب بیان کیے جائیں۔

۲۔ حاکمیت (اقتدارِ اعلیٰ) اور اس کی ایمانیات

جدید ریاست کے لیے جس طرح تاریخی واقعیت اور اس طرح ثقافتی تخصیص کے ماخذ سے بچ نکلنا ممکن نہیں اسی طرح یہ ایک تعمیر شدہ شے ہے؛ مطلب یہ کہ ریاست کسی چیز یا چیزوں پر مشتمل ہے خواہ یہ حقیقی ہیں یا افسانوی، مادی ہیں یا تصوراتی، اساطیری ہیں یا علامتی[۲۲]۔ حاکمیت کا تصور ایسی جوہری صفت ہے جو پچھلی دو صدیوں میں ریاست میں آنے والی تبدیلیوں کے باوجود ریاست کا امتیازی نشان ہے[۲۳]۔ ماقبل جدید دور میں تمام تر اقتدار مخصوص سیاسی اور نظریاتی ڈھانچوں پر استوار ہوتا تھا جب کہ جدید ریاست اپنے غیر تخصی (impersonal) کردار میں منفرد ہے[۲۴]؛ ایک ایسا مجرد تصور جو ریاست کے جواز میں قلب کی حیثیت رکھتا ہے[۲۵]۔ لہٰذا حاکمیت کی تجریدیت متقاضی ہے کہ ریاست کا تجزیہ نہ صرف متفرق اداروں کے تجرباتی مجموعے کے طور پر بلکہ نظریاتی ڈھانچے کے طور پر بھی کیا جائے، وہ نظریاتی ڈھانچہ جو ریاست کے سماجی تانے بانے پر غالب بھی ہے اور اس کے نظم کا ذمہ دار بھی[۲۶]۔

---

[21] Bolsinger, *Autonomy*, p. 124; Hay and Lister, *State*, pp. 4-7.

[۲۲] ریاست کے ان پہلوؤں پر بھرپور مباحث کے لیے ملاحظہ ہو:

Anderson, *Imagined Communities*; Abrams, "Notes on the Difficulty of Studying the State"; Mitchell, "Society, Economy"; Marinetto, *Social Theory*, pp. 107–109; Finlayson and Martin, "Poststructuralism," pp. 162–163

[23] Gill, *Nature and Development*, p. 4–5

[24] van Creveld, *Rise and Decline*, pp. 127

[25] Nelson, *Making of the Modern State*, p. 127

[۲۶] عوامی حاکمیت کوئی "شکل، مقام یا زمانہ خود ریاست سے الگ" کہیں نہیں رکھتی۔ Kahn, *Putting Liberalism*, p. 266

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سیاسی اور نظریاتی طور پر حاکمیت کی ترکیب ارادۂ نمایندگی کے افسانوی تصور سے ہوتی ہے جسے یورپ میں وہاں کے مخصوص حالات نے پیدا کیا، حاکمیت کا تصور اس سوچ سے تشکیل پاتا ہے کہ ریاست کی تجسیم کرنے والی قوم اپنے ارادے اور تقدیر کی واحد خالق و مالک ہے[۲۷] جس کے وجود میں آنے کے لیے اور نامیاتی طور پر احاطۂ ادراک میں سمانے کے لیے ضروری ہے کہ ارادہ (will) پہلے کسی بھی بالاتر ہستی، استبداد یا غالب کی نفی کرے۔ استبداد سے نفی (تاریخی، منہاجی اور بیانی طور پر امریکی اور فرانسیسی انقلابات میں ظاہر ہوئی[۲۸]) ایسی لازمی جوہری شرط ہے جس کے بغیر حاکمیت بے معنی ہوتی۔ لہٰذا جدید ریاست پر بات کرنے کے لیے حاکمیت کی جوہری صفت فرض کرنا (گویا یہ قیاسِ منطقی میں قضیہ صغریٰ ہے) اور اس طرح ارادۂ عوامی (popular will) کو اپنی اجتماعی تقدیر کا مالک سمجھنا ضروری ہے۔ ارادۂ عوامی اور ارادۂ عمومی (collective will) حقیقی اور فعال انفرادی شرکت فرض نہیں کرتے[۲۹] بلکہ اجتماعی قوت کا دعویٰ کرتے ہیں کیوں کہ افسانوی ہیں۔ یہاں تک کہ اگر غیر جمہوری طاقت برسر اقتدار آجائے تو بھی اس تصور کی قوت میں کچھ کمی نہیں آتی کیوں کہ روایتی جمہوری روایات کی غیر موجودگی میں بھی ہر ریاست (قومی ریاست پڑھا جائے) توقع کرتی ہے کہ اس کا ارادۂ حکم (sovereign will) اس کے حکمرانوں کے اقوال و افعال میں متشکل ہوگا، خواہ وہ شیطانوں کی جماعت ہی کیوں نہ ہو۔ ارادۂ جمہوری سے آمریت اور آمریت سے جمہوریت میں تبدیلی کے دوران حاکمیت محفوظ رہتی ہے؛ اور یہ اقتدار اعلیٰ کی مالک ریاست کے تصور میں مطلق بادشاہتوں سے جمہوری اقتدار میں تاریخی تبدیلیوں کا درست اظہار ہے۔

حاکمیت (اقتدار اعلیٰ) کے مقامی اور بین الاقوامی پہلو ہیں۔ بین الاقوامی طور پر حاکمیت کا مطلب ہے کہ تمام ریاستیں اپنی اپنی متعلقہ سرحدوں کے اندر ایک دوسرے کی اتھارٹی تسلیم کرتی ہیں اور یہ کہ دوسری ریاستوں سے (انفرادی یا مجموعی طور پر) معاملات کرنے میں ہر ریاست اپنی قوم کی جائز نمایندہ ہے۔ یہ فسانہ اتنا کامیاب اور طاقت ور ثابت ہوا کہ ہر شخص یہ جانتے ہوئے بھی کہ اقتدار غیر نمایندہ بلکہ غاصبانہ ہے، ریاست کو شہریوں یا قوم کا جائز نمایندہ تصور کرتا ہے۔ ملک میں صرف کوئی انقلاب یا اساسی آئینی تبدیلی ہی

---

[27] Hay et al., *State*, pp. 4–6; Grosby, "Nationality and Religion," p. 103
[28] Bolsinger, *Autonomy*, p. 29
[29] Nagel, "Ruthlessness in Public Life," p. 87

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

استبداد کا خاتمہ تصور کی جاتی ہے، یعنی کسی ایسی حکومت کی تشکیل جسے اقتدارِ اعلیٰ کی مالک کے طور پر بین الاقوامی سطح پر قبول کر لیا جائے۔ اگرچہ تشدد اقتدار اعلیٰ بناتا اور توڑتا ہے لیکن یہ ریاست کو بین الاقوامی برادری کا جائز رکن بنانے کے لیے ناکافی ہے کیوں کہ اقتدار اعلیٰ قولاً تشکیل پانا ضروری ہے، قانونی اصطلاح میں کہیں تو سیاسی قانونی آئین کے ذریعے [30]۔ ورنہ یہ من مانے تشدد کی کارروائی کے سوا کچھ نہیں رہتا [31]۔ اس لیے تشدد جب ارادۂ عمومی کا قانونی اظہار ہو تو اقتدار اعلیٰ کا سیدھا راستہ ہے [32]۔

یہ بین الاقوامی انتظام، جس کی اصولی تشکیل نام نہاد ویسٹ فیلیا امن (۱۶۴۸ء) کے بعد ہوئی، ساختیاتی طور پر اندرونی مقامی پہلو سے جڑا ہوا ہے۔ ایک قوم کی سرحدوں کے اندر ریاست سے اعلیٰ کوئی اتھارٹی نہیں۔ اس کا قانون ہی وطن کا قانون ہے۔ اسے جھٹلایا نہیں جا سکتا اور قانوناً کسی برتر ہستی کے سامنے اس کی اپیل نہیں کی جا سکتی [33] کیوں کہ یہ ارادۂ حاکمیت کا اظہار ہے۔ ایسا کوئی بھی چیلنج اخلاقی حمایت کے دعوے سے محروم ہو گا۔ جس طرح جیوفرے مارشل کہتا ہے کہ آج کی دنیا میں "یہ مانا جاتا ہے کہ کسی شہری کو قانون کی نافرمانی کا کوئی اخلاقی حق نہیں" [34]۔ قانون کو چیلنج کرنا ارادۂ عوامی کو چیلنج کرنا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شہری یا شہریوں کے گروہ کا اپنی ریاست کے قانون کو چیلنج کرنا یا تو منطقی تناقض ہے (کیوں کہ اس سے وہ اپنی ہی مرضی (ارادہ) کو چیلنج کر رہے ہوں گے) یا پھر کسی متبادل ارادۂ عمومی (متبادل اقتدارِ اعلیٰ) کی نمایندگی کرنے والا متشدد اور انقلابی عمل ہے۔ ریاستوں کی معروضی دنیا میں اس چیلنج کی قبولیت کی خصوصیت یہ ہے کہ اس چیلنج کے جواز کا تمام انحصار گذشتہ حکومت کو تبدیل کرنے میں تشدد کی کامیابی پر ہے [35]، کیوں کہ اس اقدام کے بغیر متبال آئین ممکن ہی نہیں ہو گا۔ تشدد اور اس کے استعمال کی دھمکی حاکمیت کی تشکیل کا جوہری

---

[30] Poggi, *Development of the Modern State*, p. 90
[31] Kahn, *Putting Liberalism*, pp. 268–269

[32] عراق پر امریکی قبضہ اس کی شان دار مثال ہے۔ اگرچہ صدام حسین کی آمریت غیر ملکی طاقت کے تشدد سے ہٹائی گئی، اقتدارِ اعلیٰ تو دور کی بات کوئی بھی عراق کو سیاسی آواز تک دینے کو تیار نہ تھا، جب تک پہلے ایک ایسی حکومت تشکیل نہ پا گئی جس کی مفروضہ بنیاد عراقی دستوری قانون تھا۔

[33] Gill, *Nature and Development*, pp. 4–5; Poggi, *Development of the Modern State*, pp. 88–89
[34] Marshall, *Constitutional Theory*, p. 207
[35] Poggi, *Development of the Modern State*, p. 90

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عنصر نہ صرف بین الاقوامی طور پر ہے بلکہ اندرونی طور پر بھی ہے اور یہ چیز ہمارے لیے زیادہ اہم ہے۔ طاقت کی خالص منطق کے طور پر تشدد ناگزیر ہے اور یہ ریاست کی اندرونی حاکمیت کی لازمی شرط تشکیل دیتا ہے؛ ریاست جو اپنے قانونی ارادے کا اظہار بھی کرتی ہے اور اس سے ظاہر بھی ہوتی ہے۔

وجود میں آنے کے لیے حاکمیت کو نہ صرف ایک ریاست چاہیے ہوتی ہے بلکہ تخیلاتی بنیاد (imagined construct) یعنی قوم کی عمومی شرط بھی درکار ہوتی ہے[36]۔ مقتدرِ اعلیٰ ہونے کے ناطے قومی ریاست "کسی ذات کے اعمال کی پیداوار نہیں ہوتی بلکہ خود اپنی تخلیق آپ ہوتی ہے"[37] کیوں کہ آئینی تشدد کے اسی تخیلاتی تصور کی بنیاد پر یہ وجود میں بھی آتی ہے اور باقاعدہ قانونی عوامل کا نفاذ بھی جاری رکھتی ہے۔ پال کاہن نے ماہرانہ بحث کی ہے کہ مقتدر ریاست "خود اپنی تعمیر کے لیے قادر مطلق تصور کی جاتی ہے.... جیسے کہ خدا کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا" اور یہ "اپنا ارادہ رکھنے یا اس کا اظہار کرنے کا حق محفوظ رکھتی ہے"۔ اپنے نتائج کے اعتبار سے ریاستی اقتدار اور توحید میں بہت سی مشترکہ صفات ہیں:

> اول، یہ قادرِ مطلق ہے: تمام سیاسی شکلوں میں سے جو چاہے اختیار کر لے۔ دوم، یہ زمان و مکاں سے ماورا ہے: یہ قوم کی زندگی کے ہر لمحے میں اور اس کی سرحدوں کے اندر ہر جگہ پر حاضر و ناظر ہوتی ہے۔ سوم، ہم اسے صرف اس کی قدرت کے اظہار سے جان سکتے ہیں۔ پس شروع میں ہم قومی اقتدار سے واقف نہیں ہوتے پھر ہم اس کی کارکردگی کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ یہ واجب الوجود ہے (that it must exist) کیوں کہ ہم ریاست کو اس کے ارادے کے ظاہر ہونے

---

[36] Anderson, *Imagined Communities*

رچرڈ ایشلے پر انحصار کرتے ہوئے فنلیسن اور مارٹن ("Poststructuralism", p. 67) کہتے ہیں کہ جدید ریاست کی "شبیہ ایک بے سروپا سیاسی نمایندگی سے کم یا زیادہ کچھ بھی نہیں، ہمیشہ تاریخ میں لکھے جانے کے مرحلے میں ہوتی ہے، اگر نمایندگی ایک قائم بالذات حقیقت ہے تو پھر ریاست کو تشریحات سے خارج کرنا پڑے گا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ریاست سچ مچ موجود نہیں ہوتی یا محض ایک نقاب ہوتی ہے؛ مطلب یہ ہے کہ بین الاقوامی ماحول میں ایک خود مختار اکائی کی حیثیت سے اس کا وجود ایک افسانہ ہے اور اس افسانے کا انحصار ان جاری عوامل پر ہے جو اخراج کے عمل کے ذریعے اس کا "اندرون" اور "بیرون" متعین کرتے رہتے ہیں اور یہ عوامل ہی وہ ماحول پیدا کرتے ہیں جن کے ذریعے اور جن کے اندر ریاست کو فعال تصور کیا جاتا ہے۔"

[37] Kahn, *Putting Liberalism*, p. 267

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

> سے پہچانتے ہیں۔ ہم کسی ذات (فاعل) کی موجودگی تبھی مانتے ہیں جب ہم اس کی تخلیق کردہ شے کا تجربہ کرتے ہیں۔ چہارم، ہم تجربے کے بغیر اس مقتدر کا ادراک نہیں کر سکتے، یعنی ہم اس کا تجربہ معیاری دعوے کے طور پر کرتے ہیں اور یہ دعویٰ خود اپنی شناخت کا ثبوت ہوتا ہے۔ ہم خود کو اس مقتدر کا ایک جز اور اس کی پیداوار سمجھتے ہیں۔ ہمیں اس کے اندر اپنا آپ نظر آتا ہے[۳۸]۔

لہٰذا ریاست کے تناظر میں اپنی ذات کی شناخت کا مطلب یہ ہے کہ مقتدرہ کی خواہشات کے مطابق اپنی ذات کا ادراک کرنا اور اس کے مطابق ڈھل جانا؛ پھر اسی مقتدر کو قانون اور قوم دونوں کا مصدر تصور کیا جاتا ہے اور قوم اپنی اجتماعیت میں قانون کے آئینے میں منعکس ہوتی ہے۔ قانون مقتدرہ کے ارادے کا عکس ہے، لہٰذا جو ارادہ ذات کی تخلیق کرتا ہے اور اسے اپنی صورت پر بناتا ہے وہ اصل میں ارادۂ خداوندی کے مذہبی تصور سے بھی بڑھ کر ہے۔ بہت سے جدید تصورات کی طرح ماقبل روشن خیالی اقتدارِ اعلیٰ کی مذہبی شکلوں میں مصادر کا ایک متبادل مجموعہ موجود ہے اور ان مصادر کو مساوی مقتدر قوت کا حامل سمجھا جاتا ہے[۳۹]۔ کارل شمٹ یہ معاملہ صاف کر دیتا ہے جب وہ لکھتا ہے کہ:

> ریاست کی جدید تھیوری کے تمام اہم تصورات دینی تصورات کی ہی سیکولر شکل ہیں؛ اپنی تاریخی نمو کی وجہ سے ہی نہیں بلکہ اپنے نظاماتی ڈھانچے کی وجہ سے بھی[۴۰] (تاریخی نمو میں انہیں دینیات سے ریاست کی تھیوری میں منتقل کیا گیا جس میں قادرِ مطلق خدا کی جگہ قادرِ مطلق مقننہ کو دی گئی)۔

ہم واضح کریں گے کہ خدا کی حاکمیت کے اسلامی نظام کے طور پر قومی ریاست ناممکن ہے، البتہ ابھی ہم مختصراً یہ بتائے دیتے ہیں کہ قومی ریاست اقتدارِ اعلیٰ کی نمایندہ ہوتی ہے اور قومی ریاست کے اعمال اور نظریات

---

[۳۸] ایضاً ص، ۶۷ تا ۶۸۔

[39] Grosby, "Nationality and Religion," pp. 97–104

[40] Schmitt, *Political Theology*, p. 36; Amin, *Liberal Virus*, p. 54

اس موضوع پر عمدہ تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو: Asad, *Formations of the Secular* لیکن اسد کے خیال میں شمٹ کی شرائط پوری کرنے سے بھی ان کی قوت میں کچھ کمی واقع نہ ہوگی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے جو چیز جدا نہیں کی جاسکتی وہ ہے سٹیزن کی قربانی[41]۔ اگر قومی ریاست کو مقتدر ارادہ کا اظہار سمجھا جائے تو اس کے وجود کی ارسطوی "علتِ غائی (final cause) "اس کے دائمی وجود کے سوا کچھ نہیں۔ قومی ریاست صرف اور صرف اپنی ہی خاطر وجود رکھتی ہے۔ یہ کسی مقصد کا ذریعہ نہیں بلکہ بذات خود مقصود ہے۔ یہ "دوسرے مقاصد کی طرح کوئی عام مقصد نہیں بلکہ یہ وہ مقصدِ اصلی ہے جس کی خاطر تمام دوسرے مقاصد قربان کیے جاسکتے ہیں"[42]۔ کارل شمٹ نے بحث کی ہے کہ مقتدر ہستی کے طور پر ریاست کا "فیصلہ مذہبی معجزے کی سی حیثیت رکھتا ہے یعنی اس کی کوئی دلیل اور حوالہ نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ بس یہ ہے"[43]۔ اعلیٰ ترین قدر کے طور پر ریاست کو فضیلت حاصل ہے اور شہری کو یہ فضیلت ہمیشہ تسلیم کرنی پڑتی ہے اور یہ فضیلت شہری سے باہر یا اس سے خارجی قدر نہیں۔ معیاری شہری کے ارادے میں کوئی چیز ایسی نہیں جو مقتدر اعلیٰ کے ارادے سے بڑھ کر ہو کیوں کہ مقتدرِ اعلیٰ کا ارادہ نہ صرف انفرادی ارادے بلکہ تمام دوسرے ارادوں کو بھی محیط ہے۔ بات یہیں ختم نہیں ہوتی، اعلیٰ ترین مقصود کی خاطر خود شہری کی قربانی بھی جائز ہے۔ بلاشبہ شہری قربانی کا اصل نمونہ اور مکمل اظہار ہے کیوں کہ جان سے بڑھ کر کچھ بھی قیمتی نہیں لیکن قومی ریاست جان سے بھی عزیز تر ہے؛ یہ منفرد مقصد یعنی قومی ریاست کا جان کی عظیم قربانی مانگنا اور جان لے لینا عین جائز ہے۔

لہٰذا سٹیزن (شہری) ہونے کا مطلب ایک ایسے مقتدرِ اعلیٰ ارادے کے ماتحت زندگی گزارنا ہے جس کی اپنی دینیات و ایمانیات ہیں۔ اس کا مطلب ایک خدائے دیگر کے ساتھ اور اس کی بندگی میں زندگی بسر کرنا ہے[44]؛ وہ خدا جو اپنے مومنین کی جانوں پر دعویٰ جتلا سکتا ہے[45]۔ (ہمارے اگلے دلائل کا اندازہ لگانے کے

---

[41] اس سوال پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو باب چہارم کی فصل دوم۔

[42] Kahn, *Putting Liberalism*, p. 276

[43] اس کے لیے کارل شمٹ کی کتاب پر سٹرانگ کا دیباچہ ملاحظہ ہو۔ Schmitt, *Concept of the Political*, p. xiv

[44] یہاں بتا دیا جائے کہ شمٹ کے لیے اقتدارِ اعلیٰ کا مالک وہ ہے جو فیصلہ کرتے وقت خود قانون کی حکم رانی سے نکل جاتا ہے۔ شمٹ کے مطابق مکمل خود مختار فیصلہ ساز (مختارِ کل) کبھی خدا اور دینیات سے تعلق رکھتا تھا جسے اب سیاسی ذخیرۂ الفاظ میں شامل کر لیا گیا ہے۔ جدیدیت میں روایتی خدا کی جگہ ریاست لے لیتی ہے۔ شمٹ کی کتاب "Political Theology" کا یہی موضوع اور آرگومنٹ ہے۔ بالخصوص ملاحظہ ہو: ص ۵ تا ۱۵؛ ۳۶ تا ۵۲۔

[45] اس سے "ذات" کے اندر قابلِ شناخت کثرت سے انکار ثابت نہیں ہوتا۔ شہری یعنی سٹیزن اس کثرت کا صرف ایک حصہ ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیے بس یہ سمجھ لیں کہ یہی ایک صفت اپنے جملہ مہیب نتائج کے ساتھ یہ ثابت کرتی ہے کہ اسلامی تحکیم کی ہر شکل میں جدید ریاست ملعون ہے۔)

۳۔ قانون سازی، قانون اور جبر

تو سچی بات یہ ہے کہ مقتدر ارادہ (ارادۂ خداوندی) ہی قانون کو جنم دیتا ہے۔ قانون اصل میں اس ارادے کا اظہار ہے؛ حکومت کی کارفرمائی مقتدرِ اعلیٰ کی مثالی تجلیات کا اظہار ہے۔ اقتدار اعلیٰ ریاست کے جواہر میں سے ایک ہے اور قانون پیدا کرنے کی اہلیت ایک دوسرا جوہر ہے، یہ ایسی صفت ہے جس کے بغیر کسی بھی ریاست کو ریاست تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اگلے باب میں ہم تفصیلاً بیان کریں گے کہ جدید ریاستی نظام میں قانون کا کیا مقام ہے، وہ مقام جو اسلامی ریاست کی تلاش میں ہمارے لیے نہایت اہم ہے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ جدید ریاست خود ایک مربوط اور دوسروں کو بھی مربوط کرنے والا (integrated and integrating) نظام ہے (مثلاً حکومت کی شاخوں، محکموں، ایجنسیوں، انتظامی اور عسکری وظائف کو مربوط کرنا)، ضرورت کے تحت نئے قوانین پیدا کرتے رہنا جدید ریاست کی ایک صفت ہے اور اس تناظر میں ہم ان کو مسلمات کے طور پر نہیں لے سکتے اور نہ ہی لینا چاہیے۔ مقتدر ارادے کے ایک اظہار کے طور پر ریاست خدا کی طرح احکام نازل کرتی ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ اور قانون سازی کے مابین پائے جانے والے تعلق کی تفصیل یہ واضح کرتی ہے کہ ایک ریاست کے لیے اپنے قانون کی ملکیت کا دعویٰ کرنا کیوں ضروری ہے، ان معنوں میں کہ ریاست جو کچھ بھی اختیار کرتی ہے وہ اس کا اپنا بن جاتا ہے۔ اگر ایک ریاست رسماً اعلان کر دے کہ اس کا قانون کسی دوسرے ملک، دوسری ریاست یا کسی دوسری ہستی کا فراہم کردہ ہے تو مقتدر ارادہ موثر اور کارگر نہیں رہے گا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ قانونی پیوندکاری نہیں ہو سکتی (کیوں کہ بلاشبہ یہ ہوتی ہے اور وسیع پیمانے پر ہوتی ہے) لیکن یہ پیوندکاری اس طرح ہوتی ہے کہ مقتدر ارادہ اختیاری طور پر کسی قانونی کلچر یا کسی دوسرے ملک سے قانونی تصرف کرتا ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ کی وجہ سے یہ تصرف ایک فطری عمل بن جاتا ہے۔

اس موضوع پر شان دار تبصرے کے لیے ملاحظہ ہو:

Balibar, "Subjection and Subjectivation"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیلسن کہتا ہے کہ ریاست تین عناصر پر مشتمل ہوتی ہے: مخصوص جغرافیہ، لوگ اور طاقت[۴۶]۔ اگر ہمیں یہ تعریف قبول کرنی ہے تو ہم طاقت کی تشریح یوں کریں گے کہ طاقت دو چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے: (۱) قانون بطور ارادۂ سیاسی اور (۲) وہ تشدد جو اس قانون کے اندرونی اور بین الاقوامی نفاذ کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ دائرہ کار کے نقطہ نظر سے ریاست اجتماعیت کی ایک خاص شکل ہے جسے ایک قومی قانونی نظام تخلیق کرتا ہے اور اجتماعیت کی تعریف یہ ہے کہ افراد کے ایک گروہ کے باہمی رویے کا معیاری نظم کسی قاعدے کے تحت ہو۔ ریاست وہ شخص قانونی ہے جو اجتماعیت کا معاشرتی اور قانونی اظہار ہوتا ہے۔ ریاست اور اس کے قانون کے مابین تمیز قائم کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی چیز کے جوہری وصف کو اس سے الگ کر دیا جائے اور کہا جائے کہ یہ وصف قائم بالذات ہے اور اس چیز سے الگ اپنا وجود رکھنے کے قابل ہے۔ منطقی طور پر کوئی بھی صفت اپنے جوہر کے ساتھ قائم نسبت کی بنا پر ہی باقی رہتی ہے کیوں کہ جسم کا کوئی بھی عضو بدن سے جدا ہو کر اس دنیا میں خود سے اپنا وجود نہیں رکھ سکتا۔ کیلسن اس بات پر زور دینے میں سچا ہے کہ دو مختلف معیاری نظاموں کا وجود فرض کرنے کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں؛ ریاست اور ریاست کا قانونی نظام دونوں ایک ہی ہیں۔ وہ کہتا ہے "ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس اجتماعیت کو ہم "ریاست" کہتے ہیں وہی اس کا قانونی نظام ہے"[۴۷] "اس کے سوا کچھ نہیں"[۴۸]۔

اگر جدید ریاست کی تشکیل ارادۂ مقتدرہ سے ہوئی ہے اور اگر ارادۂ مقتدرہ قانون کے ذریعے خود کو ظاہر کرتا ہے تو پھر اس قانون کا نفاذ اس ارادے کی عمل پذیری (realization) ہے[۴۹]۔ جبری آلے کی پشت پناہی

---

[46] Kelsen, *General Theory*, p. 207

[۴۷] ایضاً ص ۱۸۲؛ "ریاست کو یوں بیان کرنا کہ یہ 'قانون کے پس پشت طاقت ہے' درست نہیں؛ کیوں کہ اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو الگ الگ ہستیاں موجود ہیں جب کہ اصل میں صرف ایک ہی ہے یعنی قانونی نظم۔ قانون اور ریاست دراصل ہمارے ادراک میں سمانے والی سطحی ڈبلنگ اور ڈپلی کیشن ہے" (ص ۱۹۱)۔ کیلسن کے نزدیک ریاست کے سیاسی کردار کا مطلب یہ ہے کہ ریاست ایک جبری نظم ہے اور یہ نظم بذات خود قانون ہے (ص ۱۹۲)۔ بالخصوص آخری بات کی وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو:
Foucault, *History of Sexuality*, p.144; Foucault, *Foucault Reader*, p. 266

[۴۸] لیکن اس سے اس "قانونی نظم" کے ثقافتی اور دیگر اثرات کا انکار نہیں کیا جا سکتا؛ فوکالڈین اور دیگر ساختیاتی مفکروں نے ان اثرات پر نمایاں بحث کی ہے۔

[۴۹] "قانون کے مسلح ہوئے بغیر چارہ نہیں اور اس کے اسلحہ کا معیاری اظہار موت ہے؛ وہ جو اس کی خلاف ورزی کرتے ہیں، یہ انہیں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے بغیر ارادہ ہر گز کوئی طاقت نہیں رکھتا اور سیاسی طور پر اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ریاست (قانون) خود اپنا مقصود ہے یعنی یہ اپنی تشکیل کی وجہ سے صرف اپنے آپ کو اور اپنی ایمانیات کو جانتی ہے۔ لہٰذا تشدد کی حدود صرف ریاست قائم کرتی ہے اور خود ریاست متعین کرتی ہے کہ اس کی حدود کی خلاف ورزی کرنے والوں پر کس قسم کا اور کس درجے کا تشدد کیا جائے گا[50]۔ زیادہ واضح لفظوں میں تشدد کو جائز قرار دینے میں اعلیٰ ترین ہستی ریاست ہے کیوں کہ اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ کسی خدائی سزا کا نفاذ کیا جائے گا یا اسے اختیار کیا جائے گا تو بھی یہ ریاست کی منشا کے مطابق اختیار کرنا ہو گا یعنی خدائی احکامات کا رد و قبول بھی محض ریاست کے ارادے کا محتاج ہے۔ مطلب یہ کہ ریاست احکام خداوندی کی محتاج نہیں بلکہ احکام خداوندی ریاست کے محتاج ہوتے ہیں۔ چلیں مزید وضاحت کر دیتے ہیں، ریاست رب الارباب (God of gods) ہے۔ جب نیا ربّ ریاست ہے تو پھر کوئی معبود نہیں سوائے ریاست کے، لاإلٰہ الا ریاست۔ اس لیے تشدد کرنے اور مقتدر قانونی ارادے کے نفاذ کے لیے اس کی دھمکی دینے کا حق بلاشرکت غیرے جدید ریاست کو حاصل ہے، اس جوہری صفت میں یہ وحدہٗ لاشریک ہے۔ یہاں زور اس بات پر نہیں کہ ہزاروں سال سے حکم ران تشدد کا طریقہ استعمال کرتے آئے ہیں بلکہ یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ تشدد اور جدید ریاست کی ایمانیات کے مابین ایک منفرد رشتہ ہے۔

۴۔ عقلیت پسند بیوروکریٹک مشین

آج کی تاریخ تک ریاست کے کسی مبصر نے شاید ہی اتنی کم متنازعہ اور اس قدر اجماعی زبان استعمال کی ہو جتنی کہ ویبر کے مندرجہ ذیل بیان میں ہے:

> جدید ریاست کی بنیادی رسمی خصوصیات حسب ذیل ہیں: یہ ایک انتظامی اور قانونی نظم کی مالک ہوتی ہے جسے قانون سازی کے ذریعے تبدیل کیا جا سکتا ہے، انتظامی جماعت کی منتظم سرگرمیاں اسی نظام کی خاطر ہوتی ہیں اور اس انتظامیہ کو بھی قواعد و ضوابط

جواب دیتا ہے اور آخری حربے کے طور پر انہیں مکمل نیست و نابود کر دیتا ہے۔ قانون سے مراد ہمیشہ تلوار ہی ہوتی ہے"۔

Foucault, *The History of Sexuality*, p. 266

[50] Nelson, *Making of the Modern State*, p. 107; Bolsinger, *Autonomy*, p. 181; Kahn, *Putting Liberalism*, p. 277; Hall and Ikenberry, *State*, p.1

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے کنٹرول کیا جاتا ہے۔ یہ نظام ترتیب واجب الاطاعت اتھارٹی کا دعویٰ کرتا ہے، اس اتھارٹی کا حکم نہ صرف ریاست کے ارکان اور اس کے شہریوں.... پر چلتا ہے بلکہ بہت حد تک ان تمام اعمال پر بھی جو اس کے دائرہ اختیار میں واقع ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ ناگزیر ادارتی صف بندی ہے جس کی بنیاد جغرافیائی حدود ہوتی ہیں۔ مزید برآں، آج کل طاقت کا استعمال صرف اسی وقت جائز سمجھا جاتا ہے جب یا تو ریاست اس کی اجازت دے یا خود عمل میں لائے۔ جدید ریاست کا طاقت کے استعمال پر اجارہ داری رکھنے کا دعویٰ اس کا جوہری خاصہ ہے جس طرح ناگزیر دائرہ اختیار اور مسلسل عمل داری اس کی خصوصیات ہیں[51]۔

ویبر کی سیاسی سماجیات میں انتظامی نظم قانونی نظم کا اساسی جزو اور اس کی توسیع ہے، چناں چہ غلبے کا عاقلانہ اظہار اس کی خصوصیات میں سے ہے۔ اس غلبے کے بنیادی خواص رضاکارانہ اطاعت اور تنظیم کے اصول ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ رضاکاری (voluntarism) کی بنیاد عقلی ہے لہٰذا یہ ارادتاً تخلیق کی گئی سیاسی تنظیم ہے جسے روایت یا مذہبی عقائد کی بنیاد پر متعین نہیں کیا جا سکتا۔ یہ عقلیت پہلے سے موجود نظم اجتماعی میں نہ صرف اصلاح و ترمیم کا جواز دیتی ہے بلکہ نظری طور پر اسے ارادۂ سیاسی کے ذریعے مکمل طور پر ختم کر دیتی ہے۔ اس لیے عقلیت پرستی سیاسی نظم میں احتمال (contingency) اور اس کی لازمی صفت یعنی مطلق العنانی پیدا کرتی ہے[52]۔

دوسری طرف تنظیم سازی (systematization) انتظامی نظم کے تجرباتی طور پر قابل پیمایش ہونے اور پیمایش کرنے والی اکائی[53] کے حساب کتاب کی ہی نہیں بلکہ اس کے معیار (Standardization) کی ذمہ دار ہے (اور ہمارے مقصد کے لیے دوسری بات زیادہ اہم ہے)۔ بیوروکریسی کے غیر شخصی قاعدے میں سب سے مساوی سلوک ہوتا ہے اور یہاں عقلیت کو عدل کی اندھی دیوی کے روپ میں دیکھا جاتا ہے۔ اس پہلو پر زور دینے میں ویبر درست ہے اور میرے خیال میں اس کا یہ نقطہ نظر بھی درست ہے کہ اس معیار کا

---

51 Weber, *Economy and Society*, p. 56
52 Bolsinger, *Autonomy*, p. 130
53 Rose and Miller, "Political Power," pp. 183–186

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اطلاق عام آبادی سے مساوی سلوک پر ہی نہیں ہوتا بلکہ خود ریاستی مشینری کے ارکان پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن مارکس اور کئی دیگر مفکرین کے برعکس ویبر مقتدرہ اور غالب اشرافیہ کے مابین پیچیدہ تعلق پر زیادہ زور نہیں دیتا اور نہ ہی قانون اور بیوروکریسی کے ڈھانچوں کے مابین تعلق کی وضاحت کرتا ہے۔ اس مسئلے کا سادہ ترین بیان یہ ہے کہ اس بات کی کوئی عقلی دلیل نہیں دی جاسکتی کہ یہ ساختیاتی رشتہ ریشنل بیوروکریٹک نظم اور سماجی نظم میں محروم اکثریت کے مابین مساوات پیدا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مارکس کا ماننا تھا کہ مستقبل کی کمیونسٹ دنیا سے بیوروکریسی غائب ہونی چاہیے کیوں کہ ریاست کی طرح یہ بھی ایک "غیر ذمہ دار" اور استحصالی ادارہ ہے جو ایک طبقے کو دوسرے کا غلام بنا دیتا ہے[۵۴]۔ کوئی بھی ماقبل جدید مسلم فقیہ مارکس کے موقف کی پرجوش وکالت کرتا[۵۵]، اگرچہ اس کی وجہ مختلف ہوتی۔

یہاں اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ مارکس کے نزدیک بھی جب تک ریاست موجود رہے گی غالب بیوروکریسی کا ڈھانچہ بھی موجود رہے گا کیوں کہ یہ ڈھانچہ اس کے جوہر کی تشکیل کرتا ہے[۵۶]۔ بیوروکریسی کی اس جوہریت پر ویبر اور تقریباً تمام دوسرے مفکر متفق ہیں۔ گذشتہ دو صدیوں کی تاریخ نے مستقل طور پر ثابت کر دیا ہے کہ انقلابات اور اقتدار کی تبدیلیوں نے حکم رانی بلکہ سماجی ڈھانچوں کی نمایاں خصوصیات بدل دینے میں کامیابی حاصل کی ہے لیکن بیوروکریسی جوں کی توں ہے۔ بلاشبہ بیوروکریسی اور انتظامیہ نہ صرف ریاست کے منہاجی عناصر بن چکے ہیں بلکہ اپنی پیچیدگی اور نفوذ پذیری دونوں میں فزوں تر بڑھوتری کا تجربہ کرتے ہوئے ہر جدید ریاست میں سنجیدہ آئینی سوالات اٹھائے جانے کا سبب بن رہے ہیں۔ ریاستی بیوروکریسی کی مہیب قوت میں اضافے پر بھی اسکالرز اور نظریہ سازوں میں پورا اتفاق ہے۔ صاف نظر آرہا ہے کہ بیوروکریسی "لافانی"[۵۷] ہے اور (کم از کم مستقبل قریب میں) رہے گی۔

یہ کہنا بلاضرورت ہے کہ کسی ایک ریاست یا صوبے کے اندر بھی بیوروکریسی کے ڈھانچے بہت متنوع اور کثیر پہلوی ہو چکے ہیں۔ بلکہ یہ اپنے دائرۂ اختیار کی نوعیت کے حوالے سے ایک دوسرے سے مقابلہ کرتے ہیں۔

---

[54] Giddens, *Capitalism*, p. 237; Peffer, *Marxism, Morality*, pp. 12, 153

[۵۵] یہاں تک کہ جدید خمینی بھی بیوروکریسی کے شدید ناقد ہیں، اگرچہ مختلف وجوہ سے۔ ملاحظہ ہو:

Euben and Zaman, *Princeton Readings*, p. 176

[56] Giddens, *Capitalism;* Peffer, *Marxism, Morality*

[57] Bolsinger, *Autonomy*, p.134

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امیگریشن اور لیبر کی ریاستی نوکر شاہیاں بڑی نمایاں مثال ہیں اور اسی طرح تعلیمی اور عسکری بھی۔ ان کی مسابقت کا از خود اظہار طاقتوں کی نام نہاد علیحدگی کے معاملے پر بھی ہوتا ہے جہاں مقننہ، عدلیہ اور انتظامیہ کی نوکر شاہیاں اپنی وجہ جواز (raison d'etre) کے سبب اپنے متعلقہ شعبوں کا تحفظ کرنے پر مائل ہیں۔ تاہم اگرچہ یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن کنٹرولنگ منہاجی ڈھانچے میں بندھی ہوئی ہیں جسے خوش نما الفاظ میں مرکزیت پسندی (centralization) کہا جاتا ہے۔ بیوروکریسی کی تمام شاخوں (نچلے سے نچلے درجوں پر بھی) کی نگرانی اور کنٹرول ایک اعلیٰ سطحی مجتمع (unifying) انتظامی اکائی کے ہاتھ میں ہوتا ہے جس کے ردِ عمل میں یہ شاخیں دوسری مختلف شاخوں کو اپنے دائرہ اختیار میں لانے کا رجحان رکھتی ہیں جس سے مسابقانہ خصوصیات کا اظہار ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں بیوروکریسی جتنی زیادہ پھیلتی ہے اسی قدر مجتمع انتظامی قاعدوں کے ماتحت ہوتی چلی جاتی ہے[58]، جس سے انتظامی ڈھانچے میں مراتب کی درجہ بندی پیدا ہوتی ہے۔ مرکزیت (یا وفاق) کا اگر کوئی مطلب ہے تو وہ برابر فاصلہ رکھنے والے ضمنی مقامات کا مرکز ہرگز نہیں بلکہ یہ اعلیٰ سے اسفل (top-down) کا اہرامی ڈھانچہ ہے، یہ اہرام کا چوٹی والا حصہ ہوتا ہے جو حکمران اور منتظم ہوتا ہے اور وہ یہ کام بیوروکریسی کے ذریعے کرتا ہے۔ لہٰذا بیوروکریسی انتظامیہ کے لیے آلہ بھی ہے اور آلہ کار بھی، اور انتظامیہ جدید ریاست میں کنٹرول، حاکمیت، تصرف اور جبر کے منظم ہونے کا نام ہے۔

اسی بنا پر ریاستی بیوروکریسی کا حلقۂ اثر کسی بھی دوسری سیاسی تنظیم (کارپوریشن، سیاسی جماعت، این جی او وغیرہ) سے زیادہ ہے۔ ریاستی بیوروکریسی اصل میں ذیلی بیوروکریٹک ڈھانچوں کا نظم و نسق سنبھالتی ہے، ان میں روابط ترتیب دیتی ہے اور انہیں اپنے ناگزیر ریشنل احکام کے تابع اور مطیع کرتی ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ سول سوسائٹی میں نظم پیدا کرتی ہے؛ پیدائش کے اندراج سے موت کی تصدیق تک اور ان دونوں کے بیچ میں آنے والی پوری زندگی بھی؛ اسکول کی تعلیم، اعلیٰ تعلیم، صحت، ماحول، بہبود، سفر و سیاحت، محنت، جائے محنت پر تحفظ، ٹیکس، صحتِ عامہ، پارکس، تفریح وغیرہ۔ دوسرے لفظوں میں بیوروکریسی نہ صرف نجی دائرے اور سول سوسائٹی پر چڑھائی کرتی ہے بلکہ معاشرے کے لیے معیار قائم کر کے ان کا نفاذ بھی کرتی

---

[58] Gill, *Nature and Development*, p. 4

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے (اور یہ بات ہمارے لیے زیادہ اہم ہے)۔ آیندہ بحث میں ہم دیکھیں گے کہ قانون کے اساسی جزو اور اس کی توسیع ہونے کی وجہ سے بیوروکریسی انفرادی اور اجتماعی ذات (subjectivities) کی مسلسل تشکیل و تہذیب کرتی رہتی ہے۔ لہٰذا بیوروکریسی اپنی ہی اجتماعیت کو پروان چڑھاتی ہے یعنی ریاست کی اجتماعیت کو۔

۵۔ ثقافتی غلبہ یا کلچر کی سیاست کاری

جیسا کہ اس باب کے شروع میں کہا گیا کہ ریاست کے نظریات میں اور ان کے مابین (کسی نظریے کے داخلی اور مختلف نظریات کے آپس میں) اختلافات بلکہ تضادات اصل میں تناظر کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ بظاہر مختلف نظر آنے والے نظریات میں اکثر تطبیق ہو جاتی ہے۔ اس حساب سے ہمارے تناظر میں (مثال کے طور پر) کیلسن اور فوکو کے ریاستی نظریات میں کوئی تناقض نہیں باوجود اس کے کہ فوکو علوم سیاسیات میں "شاہ کا سر قلم کرنے" کا متمنی ہے[۵۹]۔ شاہ کا سر قلم کر دینے سے فوکو کا یہ مطلب نہیں تھا کہ "شاہ کے قانون" اور ریاستی وظائف میں اس سے پیدا ہونے والی تبدیلیوں پر نظر نہ کی جائے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی تجرباتی تصدیق ہو سکتی ہے یا نہیں۔ وہ اسے بدیہی مان کر نقطہ آغاز بناتا ہے۔ وہ قانون، بیوروکریسی اور جبر (تشدد) کے معاملے میں ریاست کے فوری اقدامات بھی ناپسند نہیں کرتا۔ اس کے موقف میں ثابت شدہ تضادات[۶۰] کے باوجود میں یہی سمجھتا ہوں کہ فوکو کچھ دور پار دیکھنے کی دعوت دیتا ہے؛ یعنی محض ریاست یا اس کے اعضا کے وظائف کے نتائج آشکارانہ کیے جائیں بلکہ یہ بھی دیکھا جائے کہ:

۱) خود ریاست کے نظریاتی جواز کے لیے ساز گار استدلالی ڈھانچے کا تقدس کیسے زائل کیا جا سکتا ہے؟ (مثلاً فاعل کو مفعول اور مفعول کو فاعل بنانا)۔

۲) تجزیے کی حدود کلچر کے دائرے تک کیسے وسیع کی جائیں؟ جہاں ریاست اور معاشرہ جدلیاتی طور

---

[59] Foucault, "Governmentality," pp. 219–222; Rose and Miller, "Political Power Beyond the State," p. 174; Finlayson and Martin, "Poststructuralism," pp. 166–170

[60] Steinmetz, *State/Culture*, pp. 28–29

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پر ایک دوسرے کو پیدا کرتے ہیں اور جہاں ریاست کے ثقافتی نظم پر مسلسل ترقی پذیر توسیعی اثرات نے انفرادیت کی مخصوص اقسام پیدا کر دی ہیں"[۶۱]۔

جیسا کہ ایک اہم اور متعلقہ پہلو کے لحاظ سے کیلسن بھی فوکالڈین ہی ہے۔ لیکن کیلسن کا تناظر چوں کہ روایتی ایجابی معنوں میں قانونی اور سیاسی ہے اس لیے اس تناظر میں شاہ کا سر قلم کرنے کی ضرورت نہیں کیوں کہ اس کے تجزیے میں "شاہ" اور اس کا قانون مرکزی چیز ہیں۔ بلاشبہ کیلسن بھی اس اہم جوہری مظہر پر فوکو سے اختلاف نہ کرتا کہ معاشرے کو ریاست سے جدا اور الگ تھلگ نہ دیکھا جائے۔ اس نے کہا کہ ہر وہ دعویٰ جو اسے جدا مانتا ہے "صرف اسی وقت درست مانا جا سکتا ہے جب وہ یہ ثابت اور واضح کر دے کہ ایک ہی ریاست سے تعلق رکھنے والے افراد ایک وحدت تشکیل دیتے ہیں اور اس وحدت کی تشکیل میں قانونی نظام کا کوئی لینا دینا نہیں ہوتا بلکہ یہ تشکیل ایسے عنصر سے ہوتی ہے جسے قانون سے کوئی واسطہ ہی نہیں ہوتا۔ تاہم ایسا کوئی بھی عنصر تلاش نہیں کیا جا سکتا"[۶۲]۔

یہاں کیلسن کا فوکو سے اتفاق مزید پختہ ہو جاتا اگر وہ "تشکیل" کی اصطلاح کو performative vale سے نواز دیتا[۶۳]۔ اگر قانون بطور مجموعہ ہائے کلام بھرپور معنوں میں performative سمجھا جائے اور اسے صرف ان معنوں تک محدود نہ رکھا جائے جن معنوں میں عدالتی فیصلے performative ہوتے ہیں تو پھر فوکو کا تجزیہ لازماً کیلسن کے مذکورہ بالا موقف کی شرح بن جاتا ہے۔ اسے کیلسن کے تجزیے کا ارتباط سمجھا جاتا اور سمجھا جانا چاہیے کہ اس نے اسے غالب و مغلوب ثقافتی میدان تک وسیع کر دیا ہے۔

ریاست اور کلچر کی جدلیات پر تفصیلاً بحث ہم چوتھے اور پانچویں باب میں کریں گے، یہاں پر آرگومنٹ صرف یہ ہے کہ جدلیات ریاست کی جوہری صفت ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس جدل کی موجودگی کے بغیر کوئی بھی ریاست کامل اور مستحکم تصور نہیں کی جا سکتی بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ کسی بھی ریاست کے داخلی ارتباط (internal coherency) اور قوت کا نمایاں انحصار نہ صرف اس کی معاشرے کو منظم کرنے کی

---

[۶۱] پانچویں باب کا یہی موضوع ہے۔

[62] Kelsen, *General Theory*, p. 183. تاکید از مصنف

[۶۳] ملاحظہ ہو: Austin, *How to Do Things with Words*; Austin, "Performative Utterances"; Butler, *Excitable Speech*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صلاحیت بلکہ اس کے ثقافتی نفوذ پر بھی ہوتا ہے[۶۴]۔ اگر اسلامی ریاست کو صحیح معنوں میں ایک ریاست کہا جائے تو اس کے لیے بھی ضروری ہے کہ اس جدل کی حرکیات حاصل کرے کیوں کہ ایسی کوئی بھی مستحکم اور منہاجی ریاست (مثلاً یورو امریکی ریاستیں) نہیں جو اس کے بغیر باقی رہنے کا تصور بھی کر سکے۔ اگر یہ درست ہے کہ ارادۂ سیاسی ریاست کا تشکیلی جزو ہے[۶۵] تو پھر ریاست کے اندر کسی بھی ذات یا اکائی کو خود مختاری نہیں دی جا سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ یورپی ریاست نے ایسی تمام داخلی اکائیاں تباہ کر دیں اور یہی وجہ ہے کہ ""تیسری دنیا' کی بہت سی ریاستیں صرف نام کی ریاستیں ہیں۔ ان ریاستوں کو پچھلی صدی میں نو آبادیاتی طاقتوں نے قانونی افسانوں کے طور پر تخلیق کیا؛ یہ ریاستیں جوہری اعتبار سے مختلف معاشروں پر حکم رانی کرنے کی کوشش کر رہی ہیں، وہ معاشرے جو قبائلی یا کسی دیگر مقامی بنیاد پر قائم ہیں اور یہ بنیادیں سیاسی وفاداری کا محور بھی ہیں اور ریاست سے آزادانہ طور پر کام کرنے کی جدوجہد کر رہی ہیں""[۶۶]۔ بلاشبہ ان داخلی اکائیوں کی تباہی ریاست کی ""ثقافتی"" اثر پذیری کا پہلا ٹھوس اقدام ہے جس کی ابتدائی مثال اٹھارھویں صدی کے آغاز میں انگریز اور فرنچ ریاستوں کا عروج ہے۔ ثقافتی اثر پذیری ماقبل ریاست کی روایتی ثقافتی و سماجی اکائیوں کو تباہ اور ان کی تشکیل نو کرنے سے ہوتی ہے اور یہ دونوں ترتیب وار مرحلے ہیں جن کے ذریعے ارادۂ سیاسی اپنا جلوہ دکھانے کے لیے نمودار ہوتا ہے۔

کچھ تجزیہ کاروں نے طاقت کی دو اقسام کے مابین فرق کو درست انداز میں سمجھا ہے؛ ان میں سے ایک طاقت وہ ہے جس میں کوئی عامل یا فاعل کسی سے کوئی کام کروانے یا اسے اس سے باز رکھنے کی قدرت رکھتا ہے، اس طرح یہ باہمی تعلق جبر کی یک طرفہ (unilateral) شکل اختیار کر لیتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں طاقت کا شکار ہونے والا طاقت ور کو خوش آمدید کہتا ہے اور اس کا معاون بننے پر راضی ہوتا ہے۔ لہٰذا طاقت کی اس دوسری قسم میں ریاست کی سول سوسائٹی کی مختلف اکائیوں سے کام لینے کی اہلیت ریاست کی خود

---

[۶۴] Hall and Ikenberry, *State*, p. 13 سے میں ریاست کے یہی معنی اخذ کرتا ہوں۔

[۶۵] جیسا کہ دوسری ذیلی سرخی میں بحث کی گئی ہے۔

[66] Nelson, *Making of the Modern State*, p. 9; Gray, *Straw Dogs*, p. 12

البتہ ہندوستان کی صورت حال استثنائی ہے ملاحظہ ہو: See Kaviraj, "Enchantment of the State."

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مختاری میں اضافہ کرتی ہے کیوں کہ اس طرح ریاست کو وسیع تر سماجی و ثقافتی رضامندی حاصل ہو جاتی ہے۔ وہ تجزیہ کار جو "طاقت کے اشتراک" میں اس موقف کی نفی دیکھتے ہیں (مثلاً مائیکل مین کا موقف[67]) کہ ریاست کی طاقت معاشرے کے اوپر ہوتی ہے، وہ خود اپنے پیدا کردہ تضاد کا شکار ہیں کیوں کہ وہ یہ بھی تو کہتے ہیں کہ طاقت کے اشتراک (sharing of power) سے "ریاستی خود مختاری میں اضافہ ہوتا ہے"[68]۔ پیری بوردیو کے لفظوں میں اس قسم کا تجزیہ "کبھی شک نہیں کرتا"[69] کیوں کہ یہ ریاست کو ریاست کی نظر سے دیکھتا ہے۔ علومِ سیاسیات کے اکثر حصے کی طرح یہ ریاست کا مطالعہ کرتے ہوئے ریاست اور اس کی نظریاتی مشینری کے جواز کی طرف مائل ہوتا ہے۔ جواز کا یہ علمی پراجیکٹ ایک معاملہ نمایاں کرتا ہے کہ ریاستی اسکولوں اور ریاستی قانون (جو کہ پہلی شکلیں تباہ کر دیتا ہے) کی پابند تعلیم کے ذریعے ایک منہاجی علمی اشرافیہ مستقل پیدا کی جاتی ہے جو ریاست کی سماجی نظام میں مجموعی نفوذ پذیری کے لیے معاون (responsive) ثقافتی اقلیم فراہم کرتی ہے[70]۔ سماجی نظم کے بل بوتے پر ریاست سے خود مختاری کا دعویٰ کرنے والی ہستی ارادۂ سیاسی کے جوہر اور اس کی تجلیات دونوں کا انکار اور تضاد ہے؛ کیوں کہ ریاستی سیاسی نظام صرف اپنے آپ کو جانتا ہے، اپنے قانون، اپنی بیوروکریسی اور اپنے جبر کو مانتا ہے۔ اگر ہم ریاست کی تاریخی واقعیت قبول کریں (اور ہمیں کرنی چاہیے[71]) تو پھر ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اس کی اساس ارادۂ

www.kitabosunnat.com

---

[67] Hall and Ikenberry, *State*, 13.

[68] ایضاً ص ۱۴۔ ممکن ہے کہ ہال اور اکنبیری کے اس نکتے پر موقف بہت زیادہ شوخ ہوں کیوں کہ دراصل ان کی دل چسپی ریاست کے معیشت اور سرمایہ داری کے ساتھ تعلقات تک محدود ہے۔ آزاد مارکیٹ اور نجی ملکیت کے معاملے میں رضامندی پیدا کرنے میں ریاست کی کامیابی تجزیے کا موثر معیار نہیں رہتا اگر اس کا موازنہ بالفرض ریاست کی تعلیمی پالیسیوں سے کیا جائے جہاں ریاست فرد کے انتخاب اور آزادی پر حاوی نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس سرمایہ داری ہو سکتی ہے۔

[69] Bourdieu, "Rethinking the State," p. 54

[70] یہاں یہ بات واضح رہے کہ تعلیمی ثقافتی اقلیم دینیاتی تصورات کی، ہیئتی تبدیلی کی جدید سیاسی زمروں میں نقل تیار کرتی ہے، جیسا کہ ہم شمٹ کی فکر میں دیکھ چکے ہیں۔ سورل (Sorel: Illusions of Progress, p. 104) نے بحث کی ہے کہ "فلسفیوں نے معاشرہ تبدیل کرنے کے لیے تعلیم کی طاقت کے خیالات کلیسا سے مستعار لیے"۔ جس طرح انڈین جنگلیوں کو تعلیم دینے کے لیے مشنری جاتے اسی طرح یورپ کے اندر بھی ایسی تجاویز دی گئیں جو یورپی عوام کو پڑھانے کے لیے "مذہبی تجاویز کی ہو بہو نقل تھیں" جن کا ہدف بقول ٹرگٹ یہ تھا کہ "تمام سماجی طبقات میں متقی اور مفید آدمی، عادل روحیں، مصفا قلوب اور متعصب شہری پیدا کیے جائیں"۔

[71] ملاحظہ ہو باب ہٰذا کی فصل اول۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سیاسی ہے۔ اس خود مختارانہ فاعلیت کو ثقافتی اقلیم کے حوالے کرنا اس حقیقت کا مادی اور تصوراتی انکار ہے کہ ارادۂ سیاسی قدیم شکلوں کو تباہ نہیں کرتا بلکہ اس سے اس کی مطلق العنانی فطری قرار پاتی ہے۔ جیسا کہ بوردیو نے موثر بحث کی ہے کہ ثقافتی اقالیم "ریاستی عوامل سے اس طرح متشکل ہوتی ہیں کہ ریاست عقول اور اجسام دونوں کو سدھاتے ہوئے انہیں قائل اور مائل کر لیتی ہے کہ ثقافتی جبر کی تمام شکلیں اور شباہتیں فطری ہیں"[72]۔

ان شباہتوں کے انہدام (deconstruction) سے اس بنیادی تناقض پر بھی سوال اٹھنا چاہیے کہ ثقافتی میدان کی خود مختاری کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ثقافتی میدان اپنی ہی تباہی کی اجازت دینے کا اہل ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ ریاست صرف اپنے آپ سے واقف ہوتی ہے تو پھر اپنا مقصود خود آپ ہوتی ہے، یہ کسی دوسرے مقصود کو نہیں جانتی[73] لہٰذا یہ خود اپنی تباہی کی اجازت دینے کی اہل ہی نہیں ہوتی، تو پھر ثقافتی میدان کے خود اپنی تباہی کی اجازت دینے کے دعوے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ثقافتی میدان کی خود مختاری کا دعویٰ مکمل طور پر احمقانہ ہے۔

اس کتاب کے آئندہ ابواب انہی موضوعات کی مزید تفصیل کے ساتھ ساتھ جدید ریاست اور اس کی معاشرت کے ڈھانچوں کے نتائج بھی بیان کرتے ہیں۔ اس باب کو سمیٹتے ہوئے میں دو نکات پر پھر زور دینا چاہوں گا: اول، ہم نے ریاست کی جن پانچ جوہری خصوصیات پر بحث کی ہے، ریاست بلاتردید ان کی حامل ہے یعنی کوئی بھی منہاجی ریاست ان میں سے کسی ایک کی غیر موجودگی میں وجود میں نہیں آسکتی اور نہ ہی مستحکم ہو سکتی ہے۔ یہ جوہری خصوصیات ریاست کی صفات ہیں اس لیے ان میں کسی بھی قسم کی تبدیلی ہماری آرگومنٹ (اور دلیل بذات خود) کے مفروضات میں تبدیلی کی متقاضی ہوگی بلکہ اس سے ریاست کا وہ سارا بیانیہ بھی بدل جائے گا جو اٹھارھویں صدی سے اب تک بنا ہے۔ کیوں کہ موجودہ تصویر میں سے کسی ایک بھی جوہری خصوصیت کا غائب (disappearance) یا حذف (deletion) ہو جانا ریاست کے آثار، تعمیر، ساخت، تنظیم اور شکل و صورت کو تبدیل کر دے گا۔ ان میں پہلی خصوصیت دیگر چاروں

---

[72] Bourdieu, "Rethinking the State," p. 55

[73] ملاحظہ ہو باب ہٰذا کی فصل دوم۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خصوصیات کا منطقی اور وضاحتی ماخذ ہے۔ دوسری بات یہ حقیقت ہے کہ یہ جوہری خصوصیات ساختیاتی اور نامیاتی طور پر ایک دوسرے سے مربوط ہیں؛ کسی ایک میں تبدیلی سے دوسری تمام منطقی طور پر بدل جائیں گی۔ ان کا باہم جدلیاتی تعلق اظہر من الشمس ہے بلکہ یہ جدید ریاست کے وجود اور اس کی باقاعدہ فعالیت کے لیے ضروری ہیں۔ وسیع تر اہمیت کے حامل ایک خاص جدلیاتی عمل پر بحث اگلے باب میں کی گئی ہے جسے معاصر اسلامی عنصر کی روشنی میں دیکھا گیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

طاقتوں کی علیحدگی: قانون کی حکم رانی یا ریاست کی؟

طاقتوں کی علیحدگی کا خالص نظریہ اس نقطہ نظر پر قائم ہے کہ حکومت کے تین وظائف ہیں: قانون سازی، قانون کا نفاذ اور قانون کی تشریح کرنا۔ ان تینوں میں سے ہر ایک وظیفے کے لیے حکومت کی ایک متعلقہ شاخ ہے: مقننہ قوانین بناتی ہے، انتظامیہ ان کا نفاذ کرتی ہے اور عدلیہ ان کی تشریح کرتی ہے .... یہ نظریہ .... مستثنیات سے اس قدر مسخ ہو چکا ہے کہ اسے کوڑے دان میں پھینک دیا جائے۔

Mogens Hansen, *The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers*

ابھی تک ہم طاقتوں کی علیحدگی کا مسئلہ حل کرتے نظر نہیں آتے۔ ہم اس کے قریب قریب بھی نہیں ہیں۔ ہم اس پر متفق نہیں ہیں کہ اصول کیا تقاضا کرتے ہیں، ان کے مقاصد کیا ہیں یا یہ مقاصد کیسے پورے ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں۔

M. Elizabeth Magill, *Real Separation in Separation of Powers*

نیو ڈیل کے بعد کی انتظامی ریاست غیر آئینی ہے اور قانونی نظام سے اس کی توثیق بے جان آئینی انقلاب کے سوا کچھ نہیں.... طاقتوں کی علیحدگی کے اصول کی تباہی شاید جدید انتظامی انقلاب کے تاج کا ہیرا ہے۔ انتظامی ایجنسیاں معمول میں تینوں حکومتی وظائف ایک ہی محکمے اور اس کے افراد میں اکٹھے کر دیتی ہیں۔

Gary Lawson, *Rise and Rise of the Administrative State*

امریکی ری پبلک کے آغاز سے طاقتوں کی علیحدگی جیسا کہ اس کے بانیوں نے سمجھی اور جس طرح عصری آئینی قانون اسے سمجھ رہا ہے، اب کہیں وجود نہیں رکھتی۔

Daryl J. Levinson, *Separation of Parties, Not Powers*

چوں کہ ہم جمہوریت کے بنیادی آدرش پر صحیح یقین رکھتے ہیں اس لیے ہم عموماً ان خاص اداروں کا دفاع فرض سمجھتے ہیں جو بڑے عرصے سے اس کا عملی نمونہ سمجھے گئے ہیں، اور ان پر تنقید کرنے سے جھجکتے ہیں کیوں کہ اس سے ایک ایسے آدرش کا احترام

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

> کم زور پڑ جائے گا جسے ہم محفوظ رکھنا چاہتے ہیں.... مجھے لگتا ہے کہ ہم میں سے اکثر لوگ جس غلط فہمی کے دور ہونے (disillusionment) کا تجربہ کر رہے ہیں وہ اصولِ جمہوریت کی ناکامی کی وجہ سے نہیں بلکہ اسے غلط طریقے سے برتنے کی کوشش کی وجہ سے ہے۔
>
> F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*

اگر ارادۂ مقتدرہ (sovereign will) تاریخی طور پر پیدا شدہ مظہر ہے اور اگر اس کا اظہار قانون ہے تو پھر جدید ریاست (اہم ساختیاتی طریقوں میں) تاریخی طور پر قانون کی تجسیم ہے۔ اگر قانون کو اس ارادے کا نمایندہ سمجھا جائے تو اس کی پشت پر جبر کا ہونا لازمی ہے۔ ہم یہ بحث کر چکے ہیں اور اگلے ابواب میں یہ بات مزید واضح ہو جائے گی کہ ارادۂ سیاسی کے قانونی اظہار کے ذریعے ریاست کلچر سے آزادانہ وجود نہیں رکھتی۔ دوسرے لفظوں میں، ریاست اپنی اجتماعیت (یا معاشرت) پیدا کرتی ہے اور اس کی مالک ہوتی ہے۔ ان تعریفوں کے لحاظ سے کیلسن (جس نے ریاست اور قانون کی شناخت پر بحث کی[1]) فوکو سے ضرور متفق ہوتا کہ اگر ریاست میں قانون ہر جگہ موجود ہوتا ہے تو پھر ریاستی ارادے کے اظہار کے طور پر قانون کا کلچر پر حکم چلانا ضروری ہے۔ اب ہم اس کلچرل ایشو کو ایک طرف رکھتے ہیں اور صرف یہ نکتہ اٹھاتے ہیں کہ منہاجی جدید ریاست سیاست، قانون اور معاشرے کی وحدت کا اظہار کرتی ہے۔ یہ دعویٰ کہ جدید ریاست ایک وحدت ہے، خطرناک نتائج پیدا کرتا ہے جن میں سے بعض اس باب کے دوسرے حصے میں نمایاں ہو جائیں گے، جب ہم اسلامی تحکیم کو بطور تقابلی پہلو سامنے لائیں گے۔

اس باب کا آرگومنٹ یہ ہے کہ یہ وحدت اسلامی تحکیم کے معیارات پر پوری نہیں اترتی۔ میں "تحکیم" کا لفظ اس لیے استعمال کر رہا ہوں کہ درحقیقت سیاست اور معاشرت کو منظم کرنے والی اسلامی "اکائیاں" باہم اتنی مدغم نہ تھیں جتنی کہ جدید ریاست میں ہیں۔ میں اس بات کا مکمل اعتراف کرتا ہوں کہ جدید ریاست یکساں خصائل کی حامل اکائی نہیں؛ یہ مختلف مفاداتی گروہوں سے تشکیل پاتی ہے جو ایک دوسرے کو چیلنج کرتے ہوئے حریف بنے رہتے ہیں۔ یہ اضافی اختلافِ نوعیت (heterogeneity) (جس پر نظری بحث ہو چکی

---

[1] Kelsen, *General Theory*, p. 191

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے[۲]) مکمل طور پر تسلیم کی جائے۔ لیکن یہی وہ مقام ہے جہاں قانون، سیاست میں مدغم ہے، کیوں کہ "قانون نہ تو کسی تاریخی خلا میں کام کرتا ہے اور نہ معاشرے میں نظریاتی کشاکش سے آزادانہ وجود رکھتا ہے"[۳]۔ انہی کوششوں اور سیاسی معاشرے میں ان کے ارتقانے جدید اقتدارِ اعلیٰ اور اس کا قانون تخلیق کیا؛ ہابس اور شمٹ کی فکر کا خلاصہ یہی ہے[۴]۔ اس لیے ساختیاتی طور پر قانون "وسیع تر سیاسی تناظر کا مربوط جزو ہے"[۵]۔ جدید ریاست کی ساختیاتی اندرونی وحدت کا مطلب یہ ہے کہ اگر قانون بطور اظہارِ ارادۂ سیاسی ہر جگہ موجود ہے تو پھر قانونی طاقت کی تقسیم "نہ صرف ہر فرد کی پوری زندگی"[۶] پر محیط ہوتی ہے بلکہ ریاست کے تشکیلی اجزا پر بھی غالب ہوتی ہے۔ اگر قانون کی تعریف معیاری نظام کے معنوں میں کی جائے تو قانون ان اکائیوں پر افقی اور عمودی دونوں طرح سے غالب ہوتا ہے اس لیے اس معیاری نظام اور اس کی تجسیم کرنے والے اداروں کے مابین باہمی تعلق کی تحقیق درست ہے، بالخصوص وہ ادارے جن کا کام مخصوص معیارات کی قانونی تشکیل اور نفاذ ہوتا ہے۔

اس لیے ہم نام نہاد "طاقتوں کی علیحدگی" کی تھیوری اور اس کے عمل کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ مقصد یہ نہیں کہ اس موضوع کا بھرپور احاطہ کیا جائے (اس پر وسیع لٹریچر پہلے ہی دستیاب ہے) بلکہ یہاں اُن ساختیاتی مسائل کا اجمالی خاکہ بیان کرنا مقصود ہے جن کی شناخت دستوری ماہرین نے کی ہے۔ میں وضاحت کر دوں کہ جس قسم کی تحقیق ہم کر رہے ہیں اس میں واضح اسباب کی بنا پر مسائل کا تجزیہ کیا جاتا ہے فوائد کا نہیں (جو یقیناً موجود ہیں)۔ اگر یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ علیحدگی کے مغربی تصور میں موجود مسائل ساختیاتی اور متعدد ہیں تو پھر ہم انصاف سے کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں (اور دیگر غیر مغربی لوگوں کو بھی) کو اس تصور سے بڑی احتیاط سے نبٹنا چاہیے۔

---

[۲] اس کے لیے باب اول میں منہاجوں یا مرکزی اقالیم پر بحث ملاحظہ کریں۔ میں نے منہاج کے تصور پر اس سے پہلے بھی دو مختلف جگہوں پر مختلف تناظرات میں بحث کی ہے جس کے لیے ملاحظہ ہو:

Hallaq, *Sharī'a*, pp. 6–17, 357–370; Hallaq, "Orientalism, Self-Consciousness, and History"

[3] Hutchinson and Monahan, "Politics and the Critical Legal Scholars," p. 206

[4] Mansfield, "Separation of Powers," p. 4

[5] Zamboni, *Law and Politics*, p. 53

[۶] ایضاً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ا۔ قومی ریاست میں طاقتوں کی علیحدگی

مقبولِ عام عقیدہ اور سیاسی و آئینی تھیوری دونوں یہ بیانیہ پیش کرتے ہیں کہ تین ریاستی طاقتوں یا حکومت کی شاخوں (مقننہ، عدلیہ اور انتظامیہ) کی علیحدگی آزادی اور جمہوری اقتدار کی بنیاد اور ان کی ریڑھ کی ہڈی ہے[۷]۔ طاقت کو اداروں کے تین واضح، جداگانہ اور آزادانہ گروہوں میں تقسیم کرنا آئینی ریاست کے لیے ناگزیر سمجھا جاتا ہے؛ آئینی ریاست ہی وہ مقام ہے جہاں قانون کی حکم رانی کو سب سے زیادہ مستحکم اور بامعنی سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح علیحدگی کے تصور کے لیے یہ خیال بھی اہم ہے کہ ان تین طاقتوں کا عملی استعمال جداگانہ محکموں کے ذریعے ہونا چاہیے؛ یہ تینوں محکمے آئینی طور پر مساوی اور باہم ایک دوسرے پر انحصار کرنے والے ہوں۔ یہ باہمی انحصار (جو ہماری دلیل میں بالخصوص اہم ہے) حکم لگاتا ہے کہ مقننہ کی شاخ مکمل آزادی سے لطف اندوز نہیں ہو سکتی اور نہ ہی یہ اپنی طاقتیں انتظامیہ کو تفویض کر سکتی ہے[۸]۔ یہ آدرش ایک آفاقی سچائی بن چکا ہے اور پوری دنیا میں سیاسی اصلاحاتی تحریکیں اس کا راگ الاپ رہی ہیں۔ "آدمی اور شہریوں کے حقوق کے اعلامیہ" کی شق ۱۶ کہتی ہے: "ایسا معاشرہ جس میں قانون کی پابندی یقینی نہ ہو اور طاقتوں کی علیحدگی متعین نہ ہو، وہ معاشرہ سرے سے آئین رکھتا ہی نہیں" جس کا مطلب یہ ہے کہ طاقتوں کی علیحدگی واضح طور پر بیان کرنے سے ہی ریاست آئینی اور جمہوری بن سکتی ہے۔ (یہاں یہ بھی واضح کر دیا جائے کہ جمہوریت اور قانون کی حکم رانی کے باہمی رشتے کا عمومی تصور تھرڈ رائخ، اسرائیل اور جنوبی افریقا پر موزوں نہیں بیٹھتا اگرچہ ان تینوں میں قانون کی حکم رانی کی ٹھوس شکلیں موجود ہیں)۔

اگر اس تھیوری میں کوئی دم ہے تو یہی وہ مناسب مقام ہے جہاں سے مسلمان ایک اسلامی ریاست کی تشکیل کے متعلق اپنی سوچ کا آغاز کر سکتے ہیں۔ اس تھیوری کا ماقبل جدید اسلامی حکومتی روایات سے موافق ہونا بھی ضروری ہے تاکہ نئی ریاست میں طاقتوں کی علیحدگی کے اطلاق کی حوصلہ افزائی ہو؛ نئی ریاست کی اضافی خوبی

---

[۷] اس موضوع پر بالعموم اور مونٹیسکیو اور "فیڈرلسٹ پیپرز" پر بالخصوص مطالعہ کے لیے ملاحظہ ہو:
Marrow, *History of Western Political Thought*, pp. 241–247; Carey, "Separation of Powers and the Madisonian Model," pp. 151–153; Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*

[8] Marshall, *Constitutional Theory*, p. 100

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ ہو گی کہ وہ اصل اسلامی روایت سے ماخوذ ہو گی[9]۔ تاہم لگتا یہی ہے کہ یہ ممکن نظر نہیں آتا کیوں کہ علیحدگی کی تھیوری کے متعلق بیانیہ ٹھوس حقائق کے سہارے سے محروم ہے بلکہ یہ ایسی حقیقت تشکیل دیتا ہے جس میں علیحدگی ایک مسئلہ ثابت ہوتی ہے کیوں کہ اس کا دعویٰ ہے کہ یہ جمہوری حکومت کی بنیاد ہے[10]۔

آئینی ماہرین نے طاقتوں کی علیحدگی کی تھیوری اور عمل میں تصوراتی مسائل کی شناخت کی ہے اور بتایا ہے کہ اس سے کس قسم کے مثالی بیانیے کا فروغ ہوا[11]۔ تاہم یہ حیران کن بات ہے کہ میرے علم کے مطابق ان مسائل کے مکمل نتائج و عواقب پر سیر حاصل بحث نہیں کی گئی[12] اگرچہ جو باتیں ہمارے مقصد کے لیے کافی ہیں ان کا اعتراف کیا جا چکا ہے۔ طاقتوں کی علیحدگی کے تصور کو "انتہائی الجھن زدہ"[13] "مستثنیات سے لبریز"[14] اور "بدنام مشکلات" سے متاثرہ اور "بہت زیادہ ابہام اور بے ربطی" والا سمجھا جاتا ہے[15]۔ اسے "پالیسیوں کے لیے دلائل کا خلط ملط مرکب سمجھا جا سکتا ہے جنہیں دیگر بنیادوں پر ردّ یا قبول کیا جا سکتا ہے"[16]۔ ایک اسکالر نے اسے "ناکامی"[17] کہا جب کہ کئی دوسرے اسے "غیر آئینی"[18] اور بے سروپا

---

[9] یہ "Fall and Rise of the Islamic State" میں نوح فیلڈمین کی مرکزی دلیل ہے کہ "اسلامی ریاست" اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتی جب تک کہ قانون ساز شاخ کی طاقتیں دوسری شاخوں سے "متوازن" اور ہم پلہ نہ ہوں، بالخصوص انتظامیہ سے۔ جہاں تک اس معاملے کا تعلق ہے، فیلڈمین کا کام اسلام کی لبرل تنقید اور جدید "اسلامی" سیاست میں اہم اضافہ ہے۔ لیکن اس کا کام اُن متعدد اخلاقی المیوں میں سے کسی ایک کا بھی ذکر نہیں کرتا جو جدید ریاست اسلامی تحکیم کے کسی بھی پراجیکٹ پر مسلط کرتی ہے۔ یہ مکمل طور پر لبرل اپروچ پر استوار ہے جو اخلاقیات کو مرکزی اقلیم نہیں مانتی۔ نہ ہی یہ کام دستوری مشکلات کا ذکر کرتا ہے جن پر ہم نے اس باب میں بحث کی ہے؛ ریاست کے لبرل نظم اور اسلامی تحکیم کے مسائل یک سر نظر انداز کر دیے گئے ہیں۔

[10] اس نکتے پر مفصل بحث ہو گی۔ مزید ملاحظہ ہو: Kelson, Central Theory, p. 269, 282۔ اس بات پر بھی زور دینا بنتا ہے کہ جمہوری روایت کی تنقید دیگر تناظرات میں بھی ہو سکتی ہے (جو ہمارا متعلقہ موضوع نہیں ہے) مثلاً انتخابات اور ووٹنگ کا عمل، اس عمل میں وہی قانون رکاوٹ بنتا ہے جو جمہوریت کے فروغ کا دعویٰ کرتا ہے۔ اس موضوع پر بطور مثال ملاحظہ ہو:
Abu El-Haj, "Changing the People"

[11] Kelsen, *General Theory*, p. 269; Calabresi and Prakash, "President's Power to Execute the Law," p. 544

[12] اس سلسلے میں باب ہٰذا کے شروع میں دیا گیا ہائیک کا اقتباس بہت کچھ ظاہر کرتا ہے۔

[13] Marshall, *Constitutional Theory*, p. 97
[14] Hansen, "Mixed Constitution," p. 509
[15] Saunders, "Separation of Powers," p. 338
[16] Marshall, *Constitutional Theory*, p. 124
[17] Magill, "Beyond Powers and Branches in Separation of Powers Law," p. 605

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تھیوری[19] کہہ کر مسترد کر دیتے ہیں اور اسے مونٹسکیو کی فکر کا محض ایک صفحہ قرار دیتے ہیں[20]۔ اسے شدید تنازعات کا اکھاڑہ مانا جاتا ہے جہاں اس کے بنیادی اصولوں پر ہونے والا اجماع بھی "الجھاؤ والا" اور "بے ربط" ہے جسے "لازماً ترک کر دیا جائے" تاکہ "طاقتوں کی علیحدگی کے متعلق نئے خیالات وضع کرنے کی طرف اہم قدم اٹھایا جاسکے"[21]۔ ریاست ہائے متحدہ امریکا میں آئینی فکر کو مرض اور اس پر عمل کو خطرناک کہا جاتا ہے[22]۔ اس ملک میں "طاقتوں کی علیحدگی کے نظریے میں قواعد وضوابط کی بہت سی ترامیم ہو چکی ہیں اور یورپ میں اس نظریے کو پہلے پارلیمانی نظام نے اور پھر دوسری جنگ عظیم کے بعد نئی آئینی عدالتوں نے تباہ کر دیا"[23]۔ اس کے لیے بہترین دلیل صرف یہ ہے کہ حکم رانی کے تمام ممکنہ طریقوں میں سے اسے "بیسویں صدی کی ریاست کے لیے کامیاب ترین" پایا گیا[24] اور یہ کوئی معیار نہیں ٹھہرتا۔ اس لیے بہت سے اسکالرز مانتے ہیں کہ یہ معمولی سی بات اس کی قبولیت کی دلیل نہیں بنائی جاسکتی[25]۔

علیحدگی کے تصور اور عمل کی مشکلات قومی ریاست کی ساختیاتی وحدت سے جنم لیتی ہیں جنہیں ہم بیان کر چکے ہیں[26]؛ ماقبل جدیدیت اسلامی تحکیم میں یہ وحدت کبھی پروان نہ چڑھی۔ یہ تصور کہ ان تینوں طاقتوں میں سے ہر ایک کو ایک دوسرے پر نظر رکھنی چاہیے، علیحدگی کی حدود (degree) کے المیے کو جنم دیتا ہے۔ چوں کہ جدید ریاست کے ڈھانچوں میں مکمل علیحدگی تو ناممکن ہے اس لیے چیلنج یہ ہے کہ علیحدگی میں اس حد کا تعین کیا جائے جہاں اس کی کمی یا زیادتی بے معنی نہ ہو۔ ظاہر ہے پوری حکم رانی کو جو مسئلہ متاثر کرتا ہے وہ ہے طاقت کی مرکزیت، اس لیے تینوں شاخوں کے مابین طاقت کی باہمی مزاحمت

---

[18] Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State," p. 1231
[19] Mansfield, "Separation of Powers," p. 15
[20] Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, p. 3
[21] Magill, "Real Separation in Separation of Power," p. 1129, 1197

[22] "موجودہ نظام کے امراض اتنے خطرناک ہیں کہ نظر انداز نہیں کیے جاسکتے۔ ہم اپنی تنقید جزئیات تک محدود نہیں کر سکتے۔ ہمیں یہ سوال کرنے کی ضرورت ہے کہ حکومت کی جو روایت ہم نے ورثے میں پائی ہے آیا اس میں کچھ غلط (شدید غلط) بھی ہے؟"

Ackerman, Decline and Fall, p. 3

[23] Hansen, "Mixed Constitution," p. 514
[24] Vincent, *Theories of the State*, p. 8

[25] اس کے لیے باب ہٰذا کے حواشی اور شروع میں دیے گئے مصادر سے رجوع کریں۔

[26] طاقتوں کی علیحدگی سے تعلق میں ریاست کی "وحدانی" نوعیت پر مزید ملاحظہ ہو: Wilson, "Separation of Powers"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(overlapping)، عدم توازن اور اس کی تفویض کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔

کئی ناقدوں کی طرح کیلسن نے شد و مد سے بحث کی ہے کہ علیحدگی کا تصور بہت زیادہ غلط ہے اور یہ کہ تین طاقتوں کی تعمیر اصل میں تقسیم کا مسئلہ ہے[۲۷] کیوں کہ "ریاست کے دیگر وظائف کی قانون سازی سے علیحدگی تصور نہیں کی جا سکتی"۔ لگتا ہے کیلسن کا مطلب یہ ہے کہ علیحدگی کا ظہور نام زدگی کا مسئلہ ہے کیوں کہ مقننہ صرف قانون سازی میں تخصص رکھتی ہے لیکن اس کے وظائف "کئی دیگر حصوں میں بھی تقسیم" ہیں۔ اگر مقننہ کو یہ نام دیا گیا ہے تو اس کی وجہ صرف اس کا "موزوں مقام" ہونا ہے[۲۸]۔ قانون سازی پر مقننہ کی کوئی اجارہ داری نہیں، اسے عمومی معیارات تخلیق کرنے میں صرف تخصص حاصل ہے۔ لیکن عمومی قانونی معیارات تخلیق کرنے میں بھی مقننہ واحد فعال ایجنسی نہیں کیوں کہ دوسری دونوں طاقتیں بھی اس عمل میں شریک ہوتی ہیں۔ بہت سے دوسروں کی طرح کیلسن نے بھی یہی کہا ہے کہ "مقننہ" کا لیبل محض ایک تاریخی روایت ہے جو قانون سازی میں تخصص کرنے والی شاخ کو دے دیا گیا[۲۹]۔ ریاست ہائے متحدہ امریکا اور یورپ دونوں میں "قانون سازی اور انتظامی وظائف میں ادغام" ہوا جس سے ان خطوں میں سیاسی روایت "طاقتوں کی علیحدگی کے نظریے کے خلاف"[۳۰] ہے بلکہ ریاست ہائے متحدہ امریکا میں تو اسے

---

[۲۷] ایضاً ص ۴۸۶۔ ولسن اسے محض "انتظامی سہولت" کہتا ہے۔

[28] Kelsen, *General Theory*, pp. 272–273

[۲۹] اس کے لیے اگلے تین حواشی ملاحظہ ہوں۔

[۳۰] "یہ ذمہ داریوں کی علیحدگی کی خلاف ورزی ہے کہ پارلیمنٹ میں ایک اکثریت عدم اعتماد کے ووٹ کے ذریعے حکومت کو استعفا دینے یا دوبارہ انتخابات کروانے پر مجبور کر سکتی ہے اور یہ کہ حکومت پارلیمنٹ کو جواب دہ ہے۔ ان صورتوں میں مقننہ، انتظامیہ کی طاقتوں پر چڑھائی کرتی ہے۔ اس کے برعکس بہت سی پارلیمانی جمہوریتوں میں حکومت پارلیمنٹ کو تحلیل کرنے اور انتخابات کروانے کا حق رکھتی ہے۔ یہ بھی ہے کہ انتظامیہ نے قانون سازی کی طاقت خود کو تفویض کر کے اپنے جائز دائرہ اختیار میں توسیع کر لی ہے۔ یہ افراد کی علیحدگی کے اصول کی خلاف ورزی ہے کہ وزیر اعظم اور بہت سے وزرا پارلیمنٹ کے ارکان بھی ہوتے ہیں اور حکومت کی انتظامی شاخ کے سربراہ بھی ہوتے ہیں۔ یہ ذمہ داریوں کی علیحدگی کے اصول کے خلاف ہے کہ زیادہ تر قوانین کا آغاز اور تنفیذ حکومت اور حکومت کے مختلف محکموں میں کام کرنے والے سول سرونٹ کرتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ بہت سی صورتوں میں پارلیمنٹ کا کردار حکومت کی تجاویز کی توثیق یا تردید تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ مزید برآں، زیادہ تر قانون سازی بنیادی فریم ورک کی صورت میں ہوتی ہے جس کی اہم تفاصیل ذیلی حکومتی قواعد کے لیے چھوڑ دی جاتی ہیں.... طاقتوں میں کوئی علیحدگی نہیں، کوئی بھی طاقت اپنے کام تک محدود نہیں۔ آج قانون سازی انتظامیہ، مقننہ اور عدلیہ کے مابین تقسیم ہو چکی ہے؛ انتظامیہ میں حکومت اور وزارتوں میں موجود تمام سول سرونٹ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آئینی انقلاب کہا جا سکتا ہے[31]۔ اسی طرح اگرچہ عدلیہ اور انتظامیہ میں بھی بہت ساری قانون سازی ہوتی ہے لیکن انہیں مقننہ نہیں کہا جاتا کیوں کہ ان کا تخصص ان کے متعلقہ کاموں میں ہے۔ عدلیہ کو یا بطور خاص انتظامیہ کو قانون ساز کہنا ناموزوں اور غیر معقول ہو گا[32]۔ اصولِ علیحدگی میں تنزل انتظامیہ اور مقننہ کے معاملے میں بالکل واضح ہے کیوں کہ انتظامیہ بہت سے کام مقننہ والے کرتی ہے[33]۔ مثال کے طور پر امریکی انتظامی محکموں میں عدلیہ اور مقننہ کا ادغام کیا گیا ہے جس کا مقصد "عوامی سہولت، مفاد یا ضرورت" ہے، یہ نہ صرف "طاقتوں کی علیحدگی کی کھلم کھلا خلاف ورزی" ہے بلکہ اسے شروع شروع میں "قانون سازی کی ذمہ داریوں سے سبک دوشی" بھی کہا گیا ہو گا[34]۔ یہ سب باتیں امریکی عدالتیں خود تسلیم کرتی ہیں اور وہ اس سبب سے کہ اگر کانگریس کو تمام پالیسی اور انتظامی فیصلے قانون سازی کی روشنی میں دیکھنے پڑتے تو جدید انتظامی ریاست مفلوج ہو جاتی[35]۔ بلاشبہ کہا جا سکتا ہے کہ "ہر وہ قانون جو قانون سازی کی طاقت صدر کو یا

شامل ہیں جو تمام نئے قوانین شروع اور تیار کرتے ہیں؛ مقننہ جسے پارلیمنٹ کہا جاتا ہے اس کے پاس حکومت کے پاس کردہ بلز کی توثیق یا تردید کی طاقت ہے؛ عدلیہ آئینی عدالت ہے جو بہت سی یورپی جمہوریتوں میں بذات خود قانون سازی کا دوسرا یا تیسرا ایوان بن چکی ہے۔" بحوالہ:

Hansen, "Mixed Constitution," pp. 514-515 and 528

[31] "کانگریس کثرت سے عمومی قانون سازی کی اتھارٹی انتظامی ایجنسیوں کو دے کر (آئین کے) آرٹیکل ایک کی خلاف ورزی کرتی ہے۔ مزید برآں، یہ ایجنسیاں ہمیشہ صدر کے براہ راست کنٹرول میں نہیں ہوتیں جو کہ آرٹیکل دوم کی خلاف ورزی ہے۔ علاوہ ازیں، یہ ایجنسیاں بعض اوقات عدلیہ والی طاقت بھی استعمال کرتی ہیں، جو کہ آرٹیکل سوم کی خلاف ورزی ہے۔ آخری بات یہ کہ یہ ایجنسیاں مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ کے کام ایک ہی ادارے میں مرتکز کر دیتی ہیں جو کہ آرٹیکل ایک، دو اور تین کی مجموعی خلاف ورزی ہے۔ مختصراً، جدید انتظامی ریاست امریکی دستوری نظام کے ہر اہم اصول کی کھلم کھلا خلاف ورزی کرتی ہے۔" بحوالہ:

Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State," p. 1233

[32] Kelsen, *General Theory*, pp. 256–257; Saunders, "Separation of Powers,"

صفحہ ۳۴ پر ساندرس بالخصوص متحدہ برطانیہ کے حوالے سے بحث کرتی ہے کہ "اداروں میں اختلاط ایسا ہے کہ اسے طاقتوں کی علیحدگی کہنا ناممکن ہے۔۔۔ مقننہ اور انتظامیہ کے باہمی تعلق کی صورت میں تو یہ نہایت واضح ہے جیسا کہ والٹر نے مشہور طور پر طاقتوں کے ادغام کا دعویٰ کیا ہے۔"

[33] Marshall, *Constitutional Theory*, pp. 113–114; Ackerman, *Decline and Fall*

[34] Kelsen, *General Theory*, p. 114. See also Marshall, *Constitutional Theory*, pp. 113–114; Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, p. 95

[35] مقدمہ (Mistretta vs United States) میں اکثریت نے صراحت کی کہ ہمارے قانونی قواعد اس عملی فہم کا نتیجہ ہیں کہ ہمارے پیچیدہ تر ہوتے ہوئے معاشرے میں مسائل کی نوعیت مسلسل تبدیل ہو رہی ہے اور تکنیکی مشکلات بڑھ رہی ہیں اس لیے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عدالتوں کو دینے کی کوشش کرتا ہے اس پر آئینی طور پر عمل کرنا ضروری اور موزوں نہیں اس لیے غیر آئینی ہے"[۳۶]۔

انتظامیہ کا خود مختار اکائی کے طور پر ظہور انتظامی ریاست کے مسائل نمایاں کرتا ہے اور اشارہ کرتا ہے کہ اس سے قانون کی حکم رانی پر کیا زد پڑتی ہے۔ مارٹن ہارورِٹز کہتا ہے "انتظامی ریاست کے عروج نے قانون کی حکم رانی کے معنی اور تسلسل پر انتہائی بنیادی سوال اٹھائے ہیں بالخصوص ان صورتوں میں جہاں غیر منتخب اہل کاروں نے شہریوں کے املاک اور زندگیوں کو بے پناہ اور بے مثال طاقت سے متاثر کیا ہے"[۳۷]۔ مسئلہ صرف اتنا سا نہیں، امریکی ریاست نے مزید کئی مسائل پیدا کیے ہیں۔ انتظامیہ کے انتشار پر شدید بحث (بحران کا اشارہ دیتی ہوئی) چھڑی ہے جہاں آئین نے صدر کو خصوصی اختیارات دیے ہیں (ہم عوام کی طرف سے) کہ وہ تمام وفاقی قوانین کا نفاذ کرے؛ کئی مفکرین کے نقطہ نظر سے صدر کو یہ مینڈیٹ اس لیے حاصل ہے کہ وہ متحد رکھتا ہے۔ انتظامیہ کے بڑے حصے پر صدارتی کنٹرول نہیں اور انتظامیہ آزاد ہے؛ اس لیے کہا جاتا ہے کہ انتظامیہ اور ایگزیکٹو شعبے کی کئی ایجنسیاں "حکومت کی چوتھی شاخ"[۳۸] ہیں جسے خود مختار مرتبہ حاصل ہے[۳۹]۔

یہ حقیقت ہے کہ عملی طور پر امریکی صدر "چیف ایگزیکٹو مجسٹریٹ" نہیں ہو سکتا لیکن یہ بات آئین میں واضح لکھی ہوئی ہے؛ کیا ایگزیکٹو طاقت کی یہ شراکت آئینی ہے یا غیر آئینی؟ (اور کیا یہ آئین کا متن مسخ کرتی ہے یا نہیں؟[۴۰]) یہ ہے اصل تنازعہ جو امریکی سیاسی ادارے کی معقولیت (اور "جو کچھ اس کے ساتھ غلط ہو

کانگریس اپنے اختیارات وسیع عمومی ہدایات کے ساتھ (دیگر شاخوں کو) تفویض کرنے کی اہلیت کے بغیر کام کر ہی نہیں سکتی۔ جب آئین اور جدید حکومت کی ساخت میں انتخاب کا مسئلہ درپیش ہوتا ہے تو عدالت کو انتخاب کرنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آتی"۔ ایضاً ص ۱۲۳۳

[۳۶] ایضاً ۱۲۳۸۔

[37] Horwitz, *Transformation of American Law*, p. 214

[38] Calabresi and Prakash, "President's Power to Execute the Law," pp. 559–560, 663; Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State," pp. 1242–1243

[39] Bruff, "Constitutional Status of the Administrative Agencies"; Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State"

[40] Calabresi and Prakash, "President's Power to Execute the Law," p. 664

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

چکا"[41]) ہی پر سوال نہیں اٹھاتا بلکہ اس کے علمیاتی ڈھانچے پر بھی سوالیہ نشان لگا دیتا ہے۔ یا تو واقعہ یہ ہے کہ ایگزیکٹو کی صدارتی برانچ اور چوتھی بے نام برانچ میں تقسیم درست ہے اور آئین غلط ہے؛ یا آئین صدر کو ایگزیکٹو طاقت دینے میں درست ہے اور ایگزیکٹو کی حکومت غلط استعمال اور بانیوں کے ارادے سے انحراف ہے۔ دونوں میں سے کوئی ایک بات درست ہے، دونوں درست نہیں ہو سکتیں۔[42]

مزید برآں، امریکی آئینی انتظامات کے حوالے سے (جسے عام طور پر دنیا کے سامنے جمہوریت کے قابلِ تقلید ماڈل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے[43]) ابھی تک یہ واضح نہیں ہو سکا کہ جماعتی سیاست نے طاقتوں کی علیحدگی کا اصول تباہ کر دیا ہے یا نہیں۔ ڈیرل لیونسن نے بحث کی ہے کہ امریکی حکومت کے ڈھانچے میں فروغ پانے والا سیاسی مسابقت کا تصور "بارہا اس طرح پیش کیا جاتا ہے گویا کہ یہ امریکی آئین کی منفرد عبقریت کا اظہار اور امریکی جمہوریت کی کامیابی کی بنیاد ہو۔ لیکن سچ اس کے برعکس ہے"[44]۔ لیونسن کہتا ہے کہ پارٹی سیاست کے تحرکات نے میڈیسن کے طاقتوں کی علیحدگی کے تصور پر شروع ہی سے غلبہ پا لیا اور اس تصور کے تحرکات ختم کر دیے جو اس مفروضے پر قائم تھا کہ طاقتوں کی علیحدگی اور توازن ساختیاتی طور پر سیاسی مقصد کو دیگر مقاصد کے مقابل کر دے گا۔ جسٹس جیکسن پہلا شخص تھا جس نے غور کیا کہ کوئی وہمی ناظر ہی یہ حقیقت نظر انداز کر سکتا ہے کہ صدر سیاسی نظام اور قانونی نظام دونوں کا سربراہ ہوتا ہے اور یہ کہ پارٹی سیاست اور مفادات "بعض اوقات قانون سے زیادہ طاقت ور ہوتے ہیں جس سے اس کا موثر کنٹرول حکومتی شاخوں کے علاوہ دیگر شاخوں تک وسیع ہو جاتا ہے اور وہ سیاسی لیڈر کے طور پر وہ کچھ کر سکتا ہے جس کی

---

41 Fisher's review of *Decline and Fall of the American Republic*, p. 58

[42] ورنہ اس موضوع اور اس سے متعلقہ موضوعات پر وسیع علمی مباحث جن میں امریکا کے بہترین آئینی ماہرین نے دل چسپی دکھائی ہے، مکمل طور پر بے معنی اور محض انسانی تخیل کی ایجاد قرار پائیں گے۔

[43] "موجودہ (دستوری) نظام کے امراض" جو "اتنے خطرناک ہیں کہ نظر انداز نہیں کیے جا سکتے" کی بات کرتے ہوئے اکرمین زور دے کر لکھتا ہے کہ "دستوری جمہوریت کی عظیم جدوجہد عراق اور افغانستان یا کسی دور افتادہ زمین پر برپا نہیں کی جائے گی۔ یہ گھر کے قریب برپا ہو گی اور یہ روحانی جدوجہد ہو گی: کیا ہم اپنی عظیم روایت کا جشن خود مبارک بادی کے گیت کی صورت میں جاری رکھیں گے؟ یا کیا ہم ابھرتے ہوئے حقائق پر گہری نظر ڈالیں گے اور دستوری تجدید کے لیے اس وقت کوئی تحریک پیدا کریں گے؟" بحوالہ:

Ackerman, Decline and Fall, p. 3, 188

44 Levinson, "Separation of Parties," p. 2313

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آئین اسے اجازت نہیں دیتا"[۴۵]۔

اس طرح سیاست آئینی اصولوں کو (جس میں میڈیسن کے محکمہ جاتی رسہ کشی کے تصورات بھی شامل ہیں) روند سکتی ہے؛ اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ کانگریس، سینٹ اور صدارت پر ایک ہی جماعت کا کنٹرول ہو۔ "جب حکومت تقسیم ہو تو مسابقتی حرکیات تعاون میں بدل جاتے ہیں اور جب حکومت متحدہ ہو تو طاقتوں کی علیحدگی کے قانون کے بنیادی مفروضات پر سوال اٹھاتی ہے" کیوں کہ جب حکومت متحدہ ہو تو سیاسی مسابقت محکموں کی بجائے جماعتی خطوط پر ہوتی ہے جس سے علیحدگی کا مزید ایک نظام عملاً وجود میں آتا ہے (اور امریکی آئینی تھیوری اس عمل کی کوئی اجازت نہیں دیتی[۴۶])۔ اس دُوئی کے اثرات بہت زیادہ ہیں جس طرح لیوِنسن نے ثابت کیا ہے، لیکن دو اثرات زیادہ قابلِ غور ہیں۔ اول، متحدہ حکومت میں صدر صاحبان بہت زیادہ طاقت حاصل کرنے اور کئی اہم سیاسی معاملات میں آزادی حاصل کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ دوم، جب حکومت متحدہ ہو تو کانگریس ایگزیکٹو برانچ کو زیادہ سے زیادہ اتھارٹی تفویض کرنے اور اس کی صواب دید محدود کرنے والی پابندیوں میں کمی کرنے کا رجحان رکھتی ہے۔ ایسا ملک جس میں صدر کی پارٹی روایتی طور پر ہاؤس اور سینٹ دونوں پر قابض ہوتی ہے (کم از کم ۱۸۳۲ء سے) اس میں میڈیسن کے ماڈل پر عمل پیرا ہونا آسان ہے[۴۷]۔

---

[۴۵] اقتباس ایضاً ص ۱۵-۲۳۱۴؛ امریکی صدارت کے بہ طور "خطرناک شاخ" ہونے پر عمومی بیان کے لیے ملاحظہ ہو: Ackerman, Decline and Fall

[۴۶] "اس چیز کی شناخت کہ جماعتی مسابقت یا تو محکمہ جاتی مسابقت پیدا کر سکتی ہے یا اسے تحلیل کر سکتی ہے؛ اور ہر صورت کا انحصار اس بات پر ہے کہ آیا حکومت متحدہ ہے یا جماعتوں میں تقسیم ہے، اس بات کا اشارہ ہے کہ امریکا میں طاقتوں کی علیحدگی کا ایک نہیں بلکہ (کم از کم) دو نظام ہیں۔" اس محرک پر "قانونی اسکالرز نے زیادہ توجہ نہیں دی" اور نہ ہی "سپریم کورٹ نے اور نہ کسی دوسری فیڈرل کورٹ نے"۔ بحوالہ: Levinson & Pildes, "Separation of Parties," p. 2315, 2329 (تاکید از مصنف)۔

[۴۷] ایک بالکل مختلف زاویے سے یہ بحث بھی کی جا سکتی ہے، جیسا کہ ہائیک نے کی ہے، کہ "جماعتی قانون سازی جمہوری معاشرے کے خاتمے کی طرف لے جاتی ہے۔ ایک ایسا نظام جس میں کوئی چھوٹا سا گروہ اس پوزیشن میں آ سکتا ہو کہ پورے معاشرے کو یرغمال بنا لے (اس صورت میں کہ اگر مخالف گروہوں میں توازن ہو) اور کسی ایک پارٹی کی حمایت کے لیے خاص مراعات کا بھتہ وصول کر سکتا ہو تو ایسے نظام کا جمہوریت یا "سماجی انصاف" سے کوئی خاص تعلق نہیں۔" بحوالہ: ایضاً ص، ۲۳۲۲، ۱-۲۳۳۰، ۲۳۴۱۔ ملاحظہ ہو:
Hayek, Law, *Legislation, and Liberty*, III, p. 31

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لیکن یہ اور دیگر آئینی مسائل امریکا کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ کوئی ایسی قومی ریاست نہیں جس میں عمومی قانونی معیارات تخلیق کرنا صرف اور صرف مقننہ کی طاقت کا کام ہو۔ اور نہ ہی کوئی ایسی ریاست ہے جس میں ایگزیکٹو اور عدلیہ کو ایسے معیارات قائم کرنے سے روکا جاتا ہو، وہ ان معیارات کی تشکیل آئین اور قرار دادوں کی بنیاد پر کرتے ہیں[48]۔ زیادہ تر قومی ریاستوں میں (انتظامی ریاست کے پیدا کردہ مسائل سے قطع نظر) ایگزیکٹو کا سربراہ اپنے عہدے کے اعتبار سے جنگ، عائلی قانون، اقتصادیات اور دیگر کئی معاملات میں قانون سازی کا مجاز ہوتا ہے اور مقننہ کی طرف سے اسے کوئی اجازت یا حکم بھی نہیں دیا جاتا۔ مثال کے طور پر ریاست ہائے متحدہ امریکا میں صدارت "طاقت کے آمرانہ، بے رحم اور خود غرض استعمال کے جابرانہ رجحانات کے ساتھ استصوابی اصول کی ایک قسم بن گئی"[49]۔ مزید برآں، زیادہ تر لبرل جمہوریتوں میں ایگزیکٹو اکثر اوقات عدالتوں کا کام کرتی ہے جہاں سرکاری انتظامیہ انتظامی قانون پر قائم ہے اور یہ قانون دیوانی اور فوج داری قوانین کی طرح جبری ہے۔ باقاعدہ عدالتوں کی طرح پبلک ایڈمنسٹریشن کے دفاتر اپنے دائرہ اختیار میں معاملات کا فیصلہ کرنے اور مخصوص رعایات دینے میں خصوصی مجاز ہیں اگرچہ یہ بات طے ہے کہ ایک شعبہ "عدلیہ" اور دوسرا "ایگزیکٹو" کہلاتا ہے۔ عدلیہ اور انتظامی طاقتیں جو کچھ پیدا کرتی ہیں اسے عام طور پر "قواعد و ضوابط" یا "آرڈی نینس" کہتے ہیں لیکن ان کی حیثیت بھی وہی ہوتی ہے جو مقننہ کے تخلیق کردہ عمومی معیارات کی[50]۔ طاقت کی اس تقسیم کا جواز اس صورت میں نکلتا اگر عدلیہ اور انتظامیہ کو معیارات تخلیق کرنے کی یہ طاقت مقننہ نے دی ہوتی لیکن یہ معاملہ واضح نہیں۔ اور تفویض کی صورت

---

[48] Kelsen, *General Theory*, p. 270

[49] داہل بات جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے "اور اس سے بھی بڑھ کر، دوسرے بڑے سیاسی اداکار جن میں کانگریس، سپریم کورٹ، پارٹیاں، انتخابی حلقہ اور فعال ترین اور متوجہ سیاسی فرقے شامل ہیں، سب نے اس تبدیلی میں تعاون کیا۔" بحوالہ:
Dahl, "On Removing Certain Impediments", p. 249
مزید ملاحظہ ہو: "لیکن دو صدیوں کے دوران خطرناک ترین شاخ صدارت ثابت ہوئی ہے جس کے لیے ہمیں سوچ اور عمل کی بنیادی تشکیل نو کرنے کی ضرورت ہے، کچھ ایسی اصلاح و مرمت جو اگر کبھی ہوئی تو اس وقت تک بہت دیر ہو چکی ہو گی۔" بحوالہ: Ackerman, *Decline and Fall*, p. 15۔ اور یہ مکمل طور پر بے سبب نہیں کہ اکرمین "خطرناک ترین شاخ" کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ ص ۶۳۔

[50] Kelsen, *General Theory*, p. 257, 270

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں بھی یہ واضح نہیں ہوتا کہ متعلقہ اہلیتوں میں علیحدگی کی حدیں کہاں تک ہیں[۵۱]۔
اسی طرح انتظامی اور عدلیہ کی طاقتوں کے مابین علیحدگی بھی واضح نہیں[۵۲]۔ عدالتیں آئینی قوانین یا انتظامی قواعد کی تشریح کرنے کی اہلیت کی بناپر قانون سازی کا کام بھی کرتی ہیں اور اس عمل کی بنیاد مفادِ عامہ سے لے کر معقولیت تک ہوتی ہے[۵۳]۔ عدالتیں مقننہ کے قوانین اس بنیاد پر منسوخ بھی کر سکتی ہیں کہ یہ آئین کے خلاف ہیں اگرچہ عدالتیں خود مقننہ کی تخلیق کردہ ہیں۔ عدالتیں نظریہ ضرورت کے تحت بھی قانون تخلیق کرتی ہیں اور یہ قانون مقننہ کے قوانین کے مساوی ہوتا ہے۔
قانون سازی (اور انتظامی احکامات) پر نظر ثانی کرنے کی عدالتی اہلیت "طاقتوں کی علیحدگی کے اصول کی واضح خلاف ورزی ہے[۵۴]"۔ علیحدگی کا مطلب یہ ہے کہ جج آزاد ہیں اور انہیں فرائض کی ادائیگی میں تحفظ کی ضمانت ہے لیکن مقننہ کے کام پر نظر ثانی کی وجہ سے "اس اصول کی خلاف ورزی ہوتی ہے کہ ہر محکمہ اپنے دائرہ عمل میں آزاد ہے اور اسے دستوریت کے معاملوں میں خود جائزہ لینے کا حق حاصل ہے[۵۵]"۔ اس اہلیت کا سادہ مطلب یہ ہے کہ عدالتیں قانون سازی کر سکتی ہیں اور کرتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ مقننہ کی طاقت کا کوئی اعتبار نہیں[۵۶]۔
انتظامیہ پر عدالتوں کی بے اعتباری قابلِ فہم ہے کیوں کہ تاریخ نے ہر جگہ بالخصوص یورپ میں یہ آفاقی سبق سکھایا ہے کہ بے لگام انتظامیہ مطلق العنان ہوتی ہے[۵۷]۔ تاریخی طور پر عدالتوں نے یورپ میں آئینی بادشاہت کے مرحلے میں بادشاہ کی انتظامی اور قانونی طاقتوں پر آزادانہ گرفت رکھی لیکن جب قانون سازی کی طاقت بادشاہ کے ہاتھوں سے پارلیمنٹ میں منتقل ہوئی تو عدالتوں نے روایت کے طور پر یہ کام پھر بھی جاری رکھا۔ لیکن عدالتی نظر ثانی کا تسلسل روایت سے سوا بھی ہے، کیوں کہ اس کا اصل جواب مطلق ارادۂ سیاسی میں ہے جو ہر حکم رانی (بشمول قانون کی حکم رانی) پر حکم ران ہے۔ یاد رہے کہ ارادۂ سیاسی صرف خود کو

---

51 Saunders, "Separation of Powers"; Wilson, "Separation of Powers," 481–486
52 Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State," pp. 1246–1247
53 Stewart, "From 'Rule of Law,'" p. 10
54 Kelsen, *General Theory*, p. 269
55 Marshall, *Constitutional Theory*, pp. 103–104
56 Kelsen, *General Theory*, p. 281
57 See the citations in Hansen, "Mixed Constitution," p. 509

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جانتا ہے، اپنے سوا کسی کو خاطر میں نہیں لاتا[58]۔ جب اس کا ذہن بدلتا ہے تو قانون بھی بدل جاتا ہے[59]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ریاست کی وحدت بطور ارادۂ سیاسی اس ارادے کے کسی بھی صورت میں اظہار کو ممکن بناتی ہے۔ ارادے کی نمایندگی اور جمہوری اقتدار کے مابین صاف صاف تضادات کے ان مسائل پر بعد میں بات ہوگی۔

عدلیہ کی آزادی کے معاملے کا ایک اور پہلو بھی ہے جو تصورِ علیحدگی سے جڑا ہوا ہے۔ جیسا کہ ملی بینڈ نے کہا ہے، سماجی و معاشی معاملات انحصاریت میں اضافہ کرتے ہیں اور اس طرح عدلیہ کا ریاست کی دیگر طاقتوں سے اختلاط بڑھاتے ہیں۔ نچلی اور اعلیٰ عدالتوں کے جج طبقات، تعلیم، مراعات، پیشہ ورانہ وابستگی اور بہت سے دیگر معاملات سے کبھی آزاد نہیں ہوتے، یہ چیزیں ان کی سماجی تشکیل اور سیاسی وفاداریوں کی ذمہ دار ہوتی ہیں۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ تعلیمی نظام یعنی سماجی اور اکیڈمک علم نہ صرف ریاستی مشینری سے جڑا ہوا ہے بلکہ ریاست اور اس کے قومی ارادے سے متشکل اور مرتب ہوتا رہتا ہے[60]۔ یہ تو بدیہی ہے کہ قانونی پیشے کی لازمی اور کنزرویٹو نوعیت میں جج صاحبان معمول میں ریاست کے مفادات کو تمام اہداف سے بلند ترین ہدف کے طور پر قائم رکھتے ہیں۔ دنیا میں ایسی کوئی جدید عدلیہ نہیں جو ریاست کی قانونی یا سیاسی حدوں سے باہر کام کرتی ہو؛ ہر عدلیہ خود میں اور شہریوں میں یہ وفاداری پیدا کرتی ہے کہ ان کا "اعلیٰ ترین فرض ریاست (کی خدمت) ہے[61]"۔ جب ریاست مقتدر ایلیٹ کے مفادات کے لیے ہے تو جج صاحبان (بطور شہری اور اپنے جج ہونے کے لحاظ سے) استحقاق، سرمایے اور جائیداد کے تصور کو سہارا دیتے ہیں۔ نوعیت کے اعتبار سے وہ ریاست اور اس کے قانون کے گھیرے میں ہوتے ہیں۔

---

[58] ملاحظہ ہو باب دوم فصل دوم۔

[59] یہی وہ تناظر ہے جس میں ہائیک بڑے مدبرانہ انداز میں لکھتا ہے: "تہذیب کی بنیاد زیادہ تر اس حقیقت پر ہوتی ہے کہ افراد کچھ مخصوص اشیا کے بارے میں اپنی خواہشات پر قابو پانا سیکھ لیں اور منصفانہ طرزِ عمل کے عمومی متفقہ قواعد و ضوابط تسلیم کریں۔ (مغربی جمہوریتوں میں) اکثریتیں اس معاملے میں ابھی تک مہذب نہیں ہوئیں کہ وہ قوانین کی پیروی نہیں کرتیں" مطلب یہ ہے کہ ان کی خواہشات سے برتر کوئی قاعدہ یا قانون نہیں۔ ہائیک کا بیان اگلے دو ابواب کی بحث میں ہمارے لیے نمایاں طور پر اہم ہے۔ ملاحظہ ہو:
Hayek, Law, Legislation and Liberty, III, p. 7

[60] ملاحظہ ہو باب پنجم فصل اول۔

[61] Miliband, *State in Capitalist Society*, p. 142

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس کا یہ مطلب نہیں کہ عدالتیں کبھی بھی محروموں کی مدد نہیں کرتیں لیکن ساختیاتی اور منہاجی طور پر جج اور ان کے اختیارات لیگل چوائس کے ایسے دائرہ کار میں رہتے ہیں جس کی حدیں قانون نے پہلے سے متعین کر دی ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ جب ایک ریاست سخت یا ظالمانہ اقدامات کو قانونی شکل دیتی ہے تو جج نہ صرف قانون کا اطلاق کرتے ہیں (کیوں کہ جج ہونے کے ناطے ان کا کام ہی یہی ہے) بلکہ اس اطلاق کے ذریعے ریاست کو جواز کا ڈھانچہ بھی فراہم کرتے ہیں۔ قانون کے کچھ بُرے اثرات کم کرنے کے لیے عدالتی صواب دید کا استعمال یا بینچ سے استعفا شاذ و نادر واقعات ہیں کیوں کہ جج صاحبان قاعدے کے طور پر "عموماً .... منحرف عناصر سے نبٹنے میں ریاست کے بازو مضبوط کرنے پر مائل ہوتے ہیں[۶۲]"۔ یہ بات اس وقت زیادہ واضح ہوگی جب ہم اس کی مدِ مقابل عدلیہ یعنی مسلمان قاضیوں کا ذکر کریں گے۔

عدلیہ کا ریاستی نظام میں ادغام اس کا انتظامیہ سے تعلق بھی واضح کرتا ہے۔ ان دونوں طاقتوں میں مکمل علیحدگی ناممکن ہے کیوں کہ عدلیہ اصل میں عمومی قانونی معیارات کی انتظامیہ کے طور پر کام کرتی ہے۔ حقوق و فرائض کا تعین عدلیہ کے عمل کا جوہر ہے جسے مسلّمہ سمجھیں لیکن اس کا دائرہ اختیار اس سے زیادہ وسیع ہے۔ یہ صرف حقوق و فرائض کے دعووں کا فیصلہ نہیں کرتی بلکہ جرم اور رعایتوں کے تعین میں بھی مشغول ہوتی ہے[۶۳]۔

مزید برآں، انتظامی احکامات اور معاہدے انتظامیہ خود بھی نبٹا لیتی ہے اس طرح وہ آزادانہ طور پر مقننہ اور انتظامیہ دونوں کی حیثیت سے عمل کرتی ہے۔ توقع کی جا سکتی ہے کہ خلاف ورزی کی صورت میں انتظامی احکامات کا اجرا باقاعدہ عدالتوں سے ہوتا ہے؛ یعنی خلاف ورزی کا تعین اور قاعدے کا فیصلہ عدالت کرتی ہے۔ لیکن ہمیشہ یہ صورت نہیں رہتی[۶۴] کیوں کہ انتظامی اتھارٹی بہ یک وقت مقدمہ چلاتی، فیصلہ کرتی اور عمل درآمد کرواتی ہے۔ لہٰذا جدید ریاست میں طاقتوں کی مناسب تقسیم "مکمل طور پر کبھی بھی حاصل نہ کی جا سکی"[۶۵]۔

---

[۶۲] ایضاً ص ۱۴۳۔

[63] Kelsen, *General Theory*, p. 273
[64] Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State," p. 1247
[65] Kelsen, *General Theory*, p. 277; Vanderbilt. *Doctrine of the Separation*, p. 95

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سابقہ بیان کیے گئے خصائص دو بڑے نکات کے گرد گھومتے ہیں۔ اول، قانون سازی کی طاقت ریاستی نظم کے تمام عمومی قواعد کی تخلیق نہیں کرتی۔ اسے مقننہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ وہ مخصوص ہیئت ہے جو عمومی قواعد کی تخلیق میں تخصص رکھتی ہے۔ دوم، عمومی اور مخصوص قواعد کی بہت کچھ تخلیق مقننہ کے میدان سے باہر ہوتی ہے یعنی انتظامی اور عدالتی شعبوں میں۔ یعنی مقننہ کے کیے گئے فیصلوں سے انتظامیہ (جو مقننہ کے قواعد کی تحدید اور نئی تشریح کرتی ہے) اور عدلیہ (جو مقننہ کے تخلیق کردہ عمومی قواعد کی تردید کرنے کی طاقت رکھتی ہے) دونوں تجاوز کرتے ہیں۔ یہ بات واضح ہے کہ منہاجی جدید ریاست میں مقننہ ایک آزاد شاخ ہے لیکن اس کی آزادی سیاسی ڈھانچے کے تناظر میں بنتی ہے۔ اگر ارادۂ مقتدرہ کی تجسیم قانون ہے تو مقننہ (وہ مفروضہ ہیئت جو مقتدرہ کے ارادے کے اظہار کو قانونی شکل دیتی ہے) مکمل معنوں میں اس کی ترجمان نہیں۔ کیوں کہ ارادۂ مقتدرہ کے اس نظام کے تحت انتظامیہ دو متضاد اختیارات کی حامل ہے یعنی قانون سازی کرنا اور قانون کا نفاذ کرنا۔ اس لحاظ سے اس کی عدالتی طاقت سے مشارکت ہے جو خود بھی یہی کام کرتی ہے یعنی ضرورت کے تحت قواعد کی تخلیق کرنا اور عدالتی نظر ثانی کے ذریعے مقننہ کے بنائے ہوئے قوانین منسوخ کرنا (جسے منفی قانون سازی کہا جاتا ہے[٦٦]) اور پھر اپنے اور مقننہ کے بنائے ہوئے قانون کی بنیاد پر مقدمات سننا اور فیصلے دینا[٦٧]۔

اجمالی خاکہ: علیحدگی کا نظریہ اور اس پر عمل بہت سے سوالات پیدا کرتا ہے۔ اگر مجلس قانون ساز عوامی حاکمیت اور ارادۂ مقتدرہ کی نمایندہ ہے تو پھر یہ ریاست کی واحد قانون ساز ہیئت کیوں نہیں؟ ایک ایسی ہیئت جس کا کام قانون کا نفاذ ہے، اسے قانون سازی کی اجازت کیوں ہے؟ اور سب سے اہم سوال یہ کہ قانون سازی کی طاقت انتظامی ہیئت کو کیوں دی جائے جب کہ اس کا کام صرف عدلیہ کے فیصلوں پر عمل کروانا ہے؟ اگر ہم یہ معیاری دعویٰ بھی مان لیں کہ تینوں طاقتوں میں علیحدگی کسی ایک میں طاقت کے ارتکاز کو روکنے کے لیے ہے تو پھر ان سوالوں کے تسلی بخش جوابات طاقت کے ارتکاز کی وضاحت کیسے کریں گے؟ کیوں کہ قانون سازی کی طاقت کا تین شاخوں میں تقسیم کرنا اس مسئلے کا حل نہیں ہے۔ اور اگر مقننہ مقتدرہ

---

[66] Marshall, *Constitutional Theory*, p. 108

[67] Lawson, "Rise and Rise of the Administrative State," pp. 1248–1249 and *passim*; Magill, "Real Separation in Separation of Power"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے ارادۂ عمومی کے اظہار کی جائز اور مجاز ہیئت ہے تو پھر اس کی طاقت کسی ایسٹی ہیئت کی خاطر کیوں کم کی جائے جس کا کام قانون کی بنیاد پر فیصلے کرنا ہے؟ اس تناظر میں ارتکاز سے بچاؤ کی تھیوری غیر معقول ثابت ہوتی ہے کیوں کہ انتظامیہ اور عدلیہ کو طاقت دینے سے اس کے اعلانیہ مقصد کا الٹ ہوتا ہے یعنی انتظامیہ کے ہاتھوں میں بے پناہ طاقت مرتکز ہو جاتی ہے[68] اور نتیجتاً مقننہ کی طاقت کم ہو جاتی ہے۔ پھر بنیادی سوال یہ ہے کہ اگر انتظامیہ اور عدلیہ عمومی قواعد کی قانون سازی کا اختیار رکھتے ہیں تو پھر قانون کی حکم رانی کیسے ہو سکتی ہے؟ کم از کم قانون کی حکم رانی کے دعوے پر سوال تو اٹھانا چاہیے اور اسی کے ساتھ جمہوریت پر بھی[69]۔ اس تضاد کی تصویر کشی کیلسن سے بہتر شاید ہی کسی نے کی ہو، اس کے بیان کی غیر معمولی شدت اور بقیہ باب سے اس کے براہ راست تعلق کی وجہ سے کیلسن کا طویل اقتباس یہاں پیش کرنا ضروری ہے:

> طاقتوں کی علیحدگی کا اصول جسے طاقتوں کی تقسیم کے اصول کے طور پر سمجھا اور سمجھایا جاتا ہے، لازماً جمہوری نہیں۔ اس کے برعکس جمہوریت سے متعلقہ خیال یہ ہے کہ تمام طاقت عوام میں مرتکز ہو؛ اور جہاں براہ راست جمہوریت نہیں بلکہ بالواسطہ جمہوریت ممکن ہو وہاں تمام طاقت کا استعمال ایک ایسی ہیئت کے ذریعے ہو جس کے ارکان کا چناؤ عوام کریں اور جو قانوناً عوام کو جواب دہ ہو۔ اگر اس ہیئت کا کام صرف قانون سازی ہو تو دوسری تمام شاخیں جن کا کام قانون ساز ہیئت کے جاری کردہ قواعد کا اجرا کرنا ہو انہیں اس (مقننہ) کو جواب دہ ہونا چاہیے، اگرچہ ان شاخوں کے لوگ بھی عوام کے منتخب کردہ ہوں۔ قانون ساز ہیئت کا کام اپنے بنائے ہوئے عمومی قواعد کا سختی سے اجرا کروانا ہے۔ قانون ساز ہیئت کا انتظامی اور عدلیہ کی شاخوں پر کنٹرول ہونا ان تینوں کے مابین فطری تعلق کی وجہ سے ہے۔ اس لیے جمہوریت کا تقاضا ہے کہ مقننہ کا اختیار انتظامیہ اور عدلیہ پر ہو۔ اگر مقننہ کا کام نفاذِ قانون کے کام سے الگ ہے یا مقننہ پر انتظامیہ کا کنٹرول ہے یا اگر جمہوری آئین مقننہ اور انتظامیہ کو عدالتوں کے کنٹرول

---

[68] Vanderbilt, *Doctrine of the Separation*, p. 95; Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, pp. 385–420; Dry, "Separation of Powers," pp. 82–83; and Schultz, "Congress and the Separation of Powers," p. 190

[69] Stewart, "From 'Rule of Law,'" p. 6; Hardin, *Constitutional Reform*; Dahl, "On Removing Certain Impediments"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں دیتا ہو تو اس کی وضاحت صرف تاریخی وجوہات ہو سکتی ہیں، اس کا جواز جمہوری عناصر سے نہیں دیا جا سکتا[70]۔

۲۔ اسلامی تحکیم کا منہاج

اسلامی ریاست کبھی بھی نہیں رہی۔ ریاست ایک جدید تصور ہے اور جدید سے میری مراد انسانی تاریخ کے سفر میں کسی خاص وقت پر کوئی خاص منزل نہیں۔ جدید، تعلقات کا ایک مخصوص ڈھانچہ ہے جو ایک منفرد مظہر کے طور پر نمایاں ہے۔ یہ ایک خاص صفت ہے۔ اس لیے "اسلامی ریاست" کی اصطلاح استعمال کرنا (کہ تاریخ میں ایسی کوئی ہیئت موجود تھی[71]) نہ صرف خطائے زمانی ہے بلکہ اس سے ہم جدید ریاست اور اس کے "پیش رو نظاموں" بالخصوص جسے میں اسلامی تحکیم کہتا ہوں، کے مابین ساختیاتی اور معیاری فرق سمجھنے میں بھی ٹھوکر کھائیں گے۔

اسلامی تحکیم (جو آج کل کی "ریاست" کے متوازی ہے) کا قیام اخلاقی اقدار، قانونی، سیاسی، سماجی اور الٰہیاتی بنیادوں پر ہوتا ہے جو جدید ریاست کی بنیادوں سے یکسر مختلف ہیں۔ اسلام میں جدید ریاست کے برعکس اجتماعیت قوم کی بجائے امت ہوتی ہے۔ امت بیک وقت فکر بھی ہے اور مجسم بھی لیکن ہر صورت میں اس پر حکومت ایک ہی اخلاقی قانون سے کی جاتی ہے[72]۔ اپنی مجرد شکل میں امت ایک سیاسی تشکیل ہے جو اخلاقی قانونی تصورات پر قائم ہوتی ہے۔ عموماً، جس کسی خطے میں بھی شریعت بطور منہاجی قانون نافذ ہو اس خطے کو

---

[70] Kelsen, *General Theory*, p. 282 (emphasis added). See also Dunn, "Political Obligation," p. 24

امریکی دستوری تجربے کی بات کرتے ہوئے داہل درج ذیل بیان دیتا ہے: "جانچ پڑتال اور توازن، طاقتوں کی علیحدگی، دستوری وفاقیت اور ان ڈھانچوں سے متاثر ہونے والے دیگر ادارتی انتظامات اور ان سے ظاہر ہونے والے دستوری نظریات کا وسیع نظام اکثریت کے اصول کے خلاف ہیں اور انہی معنوں میں جمہوریت کے لیے بھی، اور یہ حقوق کے تحفظ کے معاملے میں بے سروپا اور غیر شفاف ہیں۔۔۔ بنیادی حقوق کے تحفظ کی کوشش میں بانیوں نے اصل میں یہ کیا کہ سیاست کے کھیل میں ان لوگوں کو زیادہ حصہ دیا جو پہلے ہی فائدے میں تھے اور محروم لوگ جو صورتِ حال تبدیل کرنا چاہتے تھے انہیں معذور کر دیا۔ اخلاقی تناظر میں اس کے نتائج بے قاعدہ ہیں اور ان میں اصولی عدل کی خاصی کمی ہے۔" داہل، ص ۶-۲۳۵۔

[71] کتاب ہٰذا کا تعارف ملاحظہ ہو۔

[72] Hallaq, *Sharī'a*, pp. 159–221

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسلامی اقلیم یعنی دارالسلام کہا جاتا ہے [۷۳]۔ جہاں کہیں شریعت فعال نہ ہو یا جس خطے میں اسے ثانوی اور کم تر مقام دیا جائے اس خطے کو دارالحرب [۷۴] کہا جاتا ہے، یہ ایسا خطہ ہے جو ممکنہ طور پر جنگ یا امن کا محل ہو سکتا ہے۔ اس تبدیلی کا اصل مقصد غیر مسلموں سے اسلام کا قانون قبول کروانا ہے [۷۵] جو بنیادی طور پر اخلاقی اصولوں کا مجموعہ ہے جنہیں قانونی تصورات سے قائم کیا جاتا ہے۔ اس لیے امت کی حدود اور مفہوم شریعت سے متعین ہوتی ہیں۔ اسلام کے قیام یا سقوط کی اساس شریعت ہے، الّا یہ کہ اسے محدود اور اپنے اصل معنوں سے محروم کر دیا جائے۔

قومی ریاست غایت الغایات (end of all ends) ہے، صرف اپنے آپ کو جانتی ہے، اس لیے مابعد الطبیعیاتی طور پر ارادۂ مقتدرہ کی حتمی اساس ہے [۷۶]، جب کہ امت اور اس کے انفرادی ارکان کسی بڑے مقصد کے ذرائع ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ امت بذات خود نہ تو حاکمیت کی مالک ہے اور نہ خود مختار سیاسی یا قانونی ارادہ رکھتی ہے (جدید ریاست رکھتی ہے) کیوں کہ حاکم اللہ ہے، صرف اللہ۔ بلاشبہ، امت بحیثیت مجموعی اور اکابر فقہا فیصلے کی طاقت رکھتے ہیں، اور اصولِ اجماع کا جوہر یہی ہے۔ لیکن یہ طاقت محض تفسیر و توضیح کی اجازت پر مبنی ہے جو عمومی اخلاقی اصولوں کی پابند ہے اور یہ اصول امت کے کنٹرول سے ماوراہیں۔ یہ اصول تاریخ کے کسی وقت میں سماجی رہے ہوں گے لیکن ان کا ظہور ارادۂ خداوندی کے طور پر ہوا۔ آفاقی اور مذہبی ہونے سے پہلے الٰہیاتی حاکمیت اخلاقی تھی۔ شریعت اس ارادۂ مقتدرہ کا اظہار ہے، جو اخلاقی طور پر تشکیل شدہ قانون کے ذریعے اخلاقی اصول وضع کرنے کے لیے آئی۔

منہاجی طور پر، اُمت تمام اہل ایمان پر مشتمل ہے اور سب اہل ایمان (بطور مومن) اقداری طور پر مساوی ہیں اور اللہ کے ہاں ان میں کوئی فرق نہیں [۷۷]۔ اور اگر اللہ کسی فرد کو دوسرے فرد پر فضیلت دیتا ہے تو اس

---

[۷۳] رملی، نہایت المحتاج، ج ۸، ص ۱۸۴؛ بغدادی، اصول الدین، ص، ۲۷۰۔

[۷۴] ابن الساعاتی، مجمع البحرین، ص ۷۹۴۔

[۷۵] العینی، البنایہ، ج ۷، ص ۱۰۱-۱۰۰؛ الماوردی، الحوی الکبیر، ج ۱۴، ص ۱۵۲؛ نووی، روضۃ الطالبین، ج ۷، ص ۴۴۱-۴۴۰، ۴۶۲؛ المرغینانی، محیط، ج ۷، ص ۹۰، ۹۴، ۱۰۲۔

[۷۶] ملاحظہ ہو باب دوم فصل دوم۔

[۷۷] ظاہر ہے اس بیان کی مخالفت میں لبرل جمہوری تناظر سے تنقید کی جا سکتی ہے، کم از کم جہاں تک عورتوں کی حیثیت کا معاملہ ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی وجہ یہ نہیں افضل فرد زیادہ طاقت ور جماعت سے تعلق رکھتا ہے یا اس کی کوئی مخصوص رنگت ہے، بلکہ اس کی وجہ اس کے ایمان کا معیار ہے۔ لہٰذا معاشرتی تعلقات میں امتیاز (یعنی امت کے افراد کے باہمی تعلقات اور خارجی دنیا سے تعلقات) کا تعین ایمان کے معیار سے ہوتا ہے۔ لیکن یہاں یہ علم زیادہ اہم ہے کہ حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہے اور اسی اخلاقی قدر پر عقیدہ قائم ہے۔ اللہ غایت الغایات ہے؛ دنیاوی وجود عارضی ہے اور حتمی حقیقت کو ہمیشہ تخلیقی تکوینی تناظر میں دیکھا جاتا ہے[۷۸]۔

اس طرح امت اور اس کے افراد سلطان کے مطیع ہوتے ہیں، تاریخی اور منطقی دونوں لحاظ سے، بالکل اسی طرح جس طرح شریعت ان دونوں سطحوں پر سلطان سے مقدم ہے۔ شرمن جیکسن اس معاملے کا اچھا خلاصہ کرتا ہے جب وہ معاشرے اور قانون میں حکومت کی مداخلت بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

> (حکومت کی مداخلت) قاعدہ نہیں بلکہ استثنا ہے۔ ریاست (یعنی سلطان) بطور ایگزیکٹو بھی دینی طاقت کا مخزن نہیں ہے۔ اور نہ ہی کوئی فرد ریاست کی خاطر ہوتا ہے۔ بلکہ

فوری طور پر دو جوابی دلائل دیے جاسکتے ہیں: اول، یہ تنقید عموماً فرض کرتی ہے کہ جدید قومی ریاست میں شریعت کا نفاذ بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ ماقبل جدیدیت میں شریعت فعال تھی اور سمجھی جاتی تھی۔ یہ بالکل غلط مفروضہ ہے کیوں کہ انیسویں صدی سے پہلے کی شریعت کا جدید قومی ریاست کے ہاتھوں بننے والی تازہ ترین شرعی شکلوں کے ساتھ (اگر کوئی ہے تو) بہت کم تعلق ہے۔ دوم، اگر تنقید جدید اور ماقبل جدید شریعت کے مابین معیاری فرق سے باخبر بھی ہو تو یہ بات بھول جاتی ہے کہ ماقبل جدید اسلام میں جانچ پڑتال اور توازن کا سماجیاتی نظام تھا جس سے عورتوں کا مقام و مرتبہ جامع بنتا ہے اور درحقیقت یہ بہت متاثر کن ہے جب اس کا موازنہ کسی بھی عصری قانونی اور ثقافتی نظام بالخصوص یورپی نظام سے کیا جائے۔ جب ان بشریاتی اور سماجی روک ٹوک اور توازن کا صحیح فہم حاصل ہو جائے تو پھر عورتوں کا بظاہر کم تر درجے پر نظر آنا غلط ثابت ہو جاتا ہے۔ یہ ماقبل جدید اسلامی معاشرے کی پدرسرانہ نوعیت کا انکار نہیں بلکہ محض تاریخ کے جدیدیت پسندانہ مطالعہ پر اعتراض ہے جو مسلمان خواتین کے حالیہ مرتبے کو شریعت کی بدیہی قانونی قدر کے مساوی بنا دیتا ہے۔ ان موضوعات پر مزید ملاحظہ ہو:

Hallaq, *Sharī'a*, 184–196; Fay, "Women and Waqf"; Tucker, *In the House of the Law*; Tucker, "Marriage and Family in Nablus"; Tucker, "Revisiting Reform"; Marcus, "Men, Women, and Property"; Meriwether, "Rights of Children and the Responsibilities of Women"; Meriwether, "Women and Waqf Revisited"; Moors, "Debating Islamic Family Law"; Moors, "Gender Relations and Inheritance"; Gerber, "Social and Economic Position of Women"; Peirce, *Morality Tales*; Seng, "Standing at the Gates of Justice"; Seng, "Invisible Women"; Zilfi, "We Don't Get Along"; Hélie-Lucas, "Preferential Symbol for Islamic Identity"; Jennings, "Women in Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records"; Zarinebaf-Shahr, "Women, Law, and Imperial Justice"; Zarinebaf-Shahr, *Crime and Punishment in Istanbul*; Semerdjian, "*Off the Straight Path.*"

[۷۸] ملاحظہ ہوں باب چہارم فصل اول اور باب پنجم فصل دوم کے مباحث۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خود ریاست فرد کی فلاح و بہبود کے فروغ کے لیے وجود میں آتی ہے۔ فرد ریاست سے مقدم ہے اور وہ اپنے حتمی طور پر صرف اور صرف اللہ کو جواب دہ ہے۔ ریاست کا جواز صرف اس حد تک دیا جا سکتا ہے کہ یہ خالق کی عبادت اور اطاعت کرنے کے لیے فرد کی مساعی میں سہولت کار بنتی ہے[۷۹]۔

اللہ حاکم ہے کیوں کہ اصل میں وہی ہر شے کا مالک ہے۔ کسی بھی قسم کی انسانی ملکیت (بشمول جائیداد کی مطلق ملکیت) محض استعاراتی اور اصلاً غیر حقیقی ہے۔ یہ حاکمانہ ملکیت کی اصلی حالت کا دوسرا مرتبہ ہے[۸۰]۔ (اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام میں دولت مندوں پر فقراء کی دیکھ بھال کی ذمہ داری کیوں ڈالی گئی ہے[۸۱]، کیوں کہ امیروں کی دولت اللہ کی ہے اور اللہ کی رحمت کے اولین اور اساسی حق دار غریب، یتیم اور زمین پر کم زور لوگ ہیں[۸۲])۔ اگر پوری کی پوری مادی دنیا ہی اصلی نہیں تو پھر یہ اصل ملکیت کی کوئی بھی حقیقی شکل نہیں رکھ سکتی جس میں قانونی یا اخلاقی ضابطے کی ملکیت بھی شامل ہے۔ پس اللہ ہی ہے جو واحد شارع (قانون ساز) ہے اور صرف اور صرف وہی اکیلا حاکمیت اور ارادۂ مقتدرہ کا مالک ہے۔ اگر جدید ریاست کے ارادۂ

---

[79] Jackson, *Islamic Law and the State*, p, 224

(یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ میں جیکسن کے ما قبل جدید اسلامی تناظر میں "ریاست" کی اصطلاح کے استعمال کو استثنا کے طور پر لیتا ہوں، اگرچہ اس کی زبان کا مفہوم شیشے کی طرح صاف ہے)۔ مزید ملاحظہ ہو:

Gibb, "Constitutional Organization," p. 3; Abou El-Fadl, "Islam and the Challenge of Democratic Commitment," pp. 14–19

الطرطوسی کہتے ہیں کہ شریعت کی اتباع کرنا اور اس کے احکامات نافذ کرنا ایسے مسلّمہ امور تھے کہ جن کو سلطان کے عادل حکم ران ہونے کے لیے صفات کی ضروری فہرست میں شامل نہیں کیا جاتا تھا۔ دوسری طرف محصولات عاید کرنے میں شفافیت اور عدل کو صفاتِ حمیدہ کی فہرست میں نمایاں مقام دیا جاتا تھا۔ (الطرطوسی، سراج الملوک، ص۳۰۹-۳۰۱)۔

[80] Hallaq, *Sharī'a*, pp. 296–297

[۸۱] القرآن الکریم: سورۃ الذاریات، آیات ۱۵ تا ۲۰، سورۃ المعارج، آیات ۲۴ تا ۲۵۔ اس کا موازنہ جدید ریاست کے غریبوں کے حق میں نسبتاً کم زور ریکارڈ سے کیا جائے۔ "چناں چہ تقریباً دو صدیوں تک غریبوں کے قانون کی کوششوں کے باوجود بھی غریبوں کا قانونی مرتبہ متعین نہیں ہو سکا۔" بحوالہ: Ashford, "Constitution of Poverty", p. 166. مزید ملاحظہ ہو: Simon, "Theoretical Marginalization of the Disadvantaged"

[۸۲] قرآن پاک کی درج ذیل آیات کا مجموعی اثر ملاحظہ ہو: سورۃ البقرۃ، آیات ۸۲ تا ۸۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۷۳ تا ۲۷۴؛ سورۃ النساء، آیات ۸ تا ۱۰؛ سورۃ الاسراء، آیت ۲۶؛ سورۃ الذاریات، آیات ۱۵ تا ۱۹؛ سورۃ الحدید، آیت ۵؛ سورۃ المعارج، آیات ۲۴ تا ۲۵؛ سورۃ الضحیٰ، آیات ۹ تا ۱۰۔ مزید ملاحظہ ہو باب ششم فصل دوم اور باب ہفتم۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

25472

مقتدرہ کا اظہار بذریعہ قانون ہو سکتا ہے تو اللہ کے ارادۂ مقتدرہ کا اظہار بذریعہ قانون کیوں نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ کا قانون، شریعت ہے جو خالص اور سادہ ہے۔ اور شریعت ایک اخلاقی ضابطہ ہے، اللہ کے اخلاقی ارادے کی تمثیل ہے، یہی اول و آخر ہے۔ باقی سب محض اس کی تفسیر ہے؛ جس میں قانون کی تکنیکی ہیئت اور دنیاوی سیاسی اقتدار بھی شامل ہیں۔ شریعت، اللہ کا قانون اور اس کا ارادہ ہے اور وہ منطقی اور زمانی طور پر اقتدار کی ہر ہر شکل پر مقدم ہے[۸۳]۔

شریعت تفسیری، تصوراتی، نظری، عملی، تعلیمی اور ادارتی نظام پر مشتمل ہے جسے مجموعی طور پر ہم اسلامی قانون کہتے ہیں[۸۴]۔ یہ اخلاقی قانونی سلطنت تعمیر کرنے کا ایک وسیع پراجیکٹ ہے جس کا اساسی اور ساختیاتی محرک اللہ تعالیٰ کی مشیت دریافت کرنے کی مسلسل کوشش ہے۔ سماجیات اور الٰہیات کے مابین جدل اور امت بطور سماج اور مخصوص اخلاقی کونیات میں مقام بنانے کے لیے اس کی مستقل کوشش کے مابین جدل کا ذکر ہم بعد میں کریں گے۔ لیکن دنیا کے متعلق یہ واقعیت پسندی ہمیشہ مابعد الطبیعیاتی تناظر میں دیکھی گئی جس طرح اس مابعد الطبیعیات کو مستقل طور پر عارضی وجود کی واقعیت کے تناظر میں دیکھا گیا۔ فلسفہ ماورائیت (Transcendentalism) جس نے برطانوی تجربیت پسندوں[۸۵] اور مسلمانوں کو پریشان کیا اسے مکمل کامن سینس سمجھا جائے۔

اب یہ تمہیدی بیانات فیصلہ کن بات کہنے کے لیے کافی ہیں۔ مابعد الطبیعیات پر قائم اخلاقی قانونی نظام کے بغیر اسلام اپنا وجود کھو دیتا ہے؛ خدائی حاکمیت کے بغیر یا اس سے باہر کوئی اخلاقی نظام نہیں ہو سکتا؛ اور اپنی ذاتی حاکمیت اور ارادۂ مقتدرہ کے بغیر کوئی جدید ریاست نہیں ہو سکتی کیوں کہ میرے خیال میں کوئی بھی معقول شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ جدید ریاست حاکمیت کی لازمی جوہری صفت کے بغیر ہو سکتی ہے۔ اگر یہ سارے بیانات درست ہیں (جیسا کہ انہیں بلاتردید ہونا بھی چاہیے) تو پھر جدید ریاست اسلامی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اسلام جدید ریاست کا حامل ہو سکتا ہے (جب تک جدید ریاست کی مکمل تشکیلِ نَو نہ ہو لیکن پھر یہ

---

[83] Gibb, "Constitutional Organization," p. 3; see also Jackson, *Islamic Law and the State*, pp. 217–224

[84] Hallaq, *Sharī'a*; Hallaq, "Islamic Law"

[85] Ayer, *Language, Truth, and Logic*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کچھ اور چیز بن جائے گی جدید ریاست نہ رہے گی)۔ یہ نتیجہ اہم اور اساسی ہے لیکن ایک طویل کہانی کا صرف نقطۂ آغاز ہے جس کے متعدد ہمہ جہت نتائج ہیں۔

ان نتائج کا ایک تعلق شریعت کی دستوری صلاحیتوں سے متعلق ہے۔ اللہ کے ارادۂ مقتدرہ کے اظہار کے طور پر شریعت تمام نظم انسانی کی تشکیل کرتی ہے خواہ براہ راست یا بذریعہ محدود تفویض۔ جدید ریاست اپنے دینی (مذہبی) اداروں پر حکمران ہوتی ہے اور ان کی نگرانی کرتی ہے اور انہیں اپنے قانون کا مطیع بناتی ہے[۸۶] جب کہ شریعت براہ راست یا بذریعہ محدود تفویض تمام مذہبی و غیر مذہبی اداروں پر حکمران ہوتی ہے اور ان کی نگرانی کرتی ہے۔ اگر یہ ادارے غیر مذہبی ہوں یا غیر مذہبی معاملات سے متعلق ہوں تو پھر یہ شریعت کے طے کردہ اخلاقی ضابطے کی نگرانی میں کام کرتے ہیں۔ لہٰذا ہر سیاسی شکل یا سیاسی (سماجی اور اقتصادی) ادارہ حتمی طور پر شریعت کا ماتحت ہوتا ہے جس میں انتظامیہ اور عدلیہ کی طاقتیں بھی شامل ہیں۔ دوسری طرف شریعت بذات خود ہر معنی میں قانون ساز طاقت ہے۔ جدید ریاست کے برعکس، اسلامی تحکیم میں اس میدان میں شریعت کا کوئی حریف نہیں ہوتا اور اس کے سوا کوئی طاقت قانون سازی نہیں کر سکتی۔ اسلام میں عدلیہ کے جائزے یا نظر ثانی نام کی کوئی چیز نہیں، اس لیے عدلیہ براہ راست قانون سازی میں کبھی شامل نہیں ہو سکتی، اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے[۸۷]۔ شریعت نے انتظامیہ کو محدود اور مقید دائروں میں قانون سازی کا اختیار دیا تھا لیکن یہ اختیار مجازی اور ذیلی تھا اور جدید ریاست کے مقابلے میں نہ ہونے کے برابر تھا۔ انہی بنیادوں پر کیلسن کی جدید ریاست میں طاقتوں کی علیحدگی پر تنقید اصولی طور پر تحکیم کی اسلامی شکلوں پر پوری اتر سکتی تھی۔ آیئے ذرا قیاس کرتے ہیں۔ اگر وہ یہ جان لیتا کہ شریعت تحکیم کا بنیادی نظام ہے اور اگر وہ اس مفروضے سے آزاد ہونے کے قابل ہوتا کہ واحد ممکنہ جمہوری شکل صرف مغربی ہے، تو کیلسن یہ اعلان کر دیتا کہ اسلامی نظام اول درجے کی جمہوریت ہے اور جدید مغربی جمہوریت سے ہر لحاظ سے برتر ہے[۸۸]۔

---

[86] Weber, *Economy and Society*, p. 56

[87] Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 166–174

[۸۸] محض اس بات پر زور دینا اور دہراتے رہنا ناکافی ہے کہ اب ہمیں "اس سوال سے اوپر اٹھنا چاہیے کہ آیا اسلام اور جمہوریت میں موافقت ہے یا نہیں" (Rabb, "We the Jurists,", p. 577)۔ ہمارا بیان یہ موافقت دکھانے کا صرف ایک طریقہ ہے اگرچہ اس کے علاوہ کئی دوسرے طریقے بھی ہیں۔ مزید ملاحظہ ہو:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معاملے کو ذرا قریب سے دیکھیں، کم از کم طاقتوں کی علیحدگی اور قانون کی حکم رانی کے تناظر میں۔

ایسا کرنے کے لیے ہمیں پہلے وہ انداز سمجھنا چاہیے جس میں شریعت کام کرتی تھی یعنی شریعت زندہ کیسے تھی۔ اور شریعت کی کہانی سنانے کے لیے ہمیں شروع سے آغاز کرنا پڑے گا یعنی عام سماجی دنیا سے۔ ہم سوال کرتے ہیں کہ اگر شریعت اسلامی حکم ران یا اسلامی ریاست کا کام (یعنی تخلیق) نہیں تو پھر اسے کس نے بنایا اور کیا بنایا؟ جواب یہ ہے کہ امت، یعنی مشترک عالم اجتماعی نے نامیاتی طور پر خود اپنے قانونی ماہرین پیدا کیے، وہ افراد جو متنوع قانونی وظائف سرانجام دینے کے اہل تھے اور یہ تمام قانونی وظائف مجموعی طور پر اسلامی قانونی نظام تشکیل دیتے تھے[89]۔ فقہائے اسلام مشترک عالم اجتماعی کی اقدار اور قاعدوں کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے اور عموماً نچلے اور درمیانی سماجی طبقات سے آتے تھے۔ یہ اقدار اور قواعد ان کے مشن کا تعین کرتے تھے؛ اور خود ان اقدار پر قرآنی مساوات پسندی غالب ہوتی تھی۔ اس کا مطلب یہ کہ وہ خود کو معاشرے کے محافظین کے طور پر دیکھتے اور دیکھے جاتے، کم زوروں اور محروموں کو پہلی ترجیح دی جاتی[90]۔ انہیں غیر مقتدر طبقات سے تعلق رکھنے والوں کی خواہشات اور مطالبات کے اظہار کے لیے مدعو کیا جاتا اور وہ طاقت کے اعلیٰ ایوانوں میں ان کی طرف سے بات چیت کرتے۔ لہٰذا فقہا اور قاضی عوامی قائدین کے طور پر ابھرے اور انہوں نے اپنے "پیشے" کے اعتبار سے لوگوں کے روزمرہ معاملات نبٹانے میں خود کو مشغول پایا۔ فقہا اور قاضی خود اپنے طور پر عام مرد و خواتین کی طرف ذمہ داری محسوس کرتے اور مظلوم طبقات یا ان کے کسی فرد کی طرف سے رسمی درخواست کے بغیر ہی ان کے لیے کام شروع کر دیتے۔ یہ فقہا اپنے سماجی

Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democratic Commitment"; Roy, *Failure of Political Islam*, pp. 11–13

[89] شریعت کے ابتدائی عروج اور تشکیل کے باب میں ملاحظہ ہو:
Hallaq, "Groundwork of the Moral Law"; Hallaq, *Origins*

[90] اس تناظر میں ایک دوسری (شاید دیرین) دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے جو اس کتاب کے دلائل کا تسلسل ہوگی یعنی کہ عمومی اخلاقی اصولوں کی اطاعت اور ان پر اصرار محض سماجی رویے پر نہیں بلکہ ان (مادی اور کم مادی) اداروں کی اقسام پر بھی اثر انداز ہوگی جنہیں معاشرہ اختیار کرتا ہے اور خود تعمیر کرتا ہے۔ یہ دلیل اس دعوے کے لیے ضروری تریاق بن جاتی ہے کہ اخلاقی بازیافت (ملاحظہ ہو باب اول) ناممکن ہے کیوں کہ تمام اقدار کا مصدر رائج الوقت سماجی نظام ہوتا ہے۔ اس دعوے کے ساتھ ہم واقعہ / قدر اور کیا ہے / کیا ہونا چاہیے کا فرق کرنے والے متعصب موقف پر پہنچ جاتے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ماحول کی پیداوار تھے اور ان کے احوال اور نقطہ نظر اپنے معاشروں کے مصالح (intersts) سے مربوط و مدغم تھے۔ وہ عوام کے لیے تقویٰ، استقامت اور عمدہ تعلیم کا مثالی نمونہ ہوتے تھے۔ ان کا "میدانِ عمل" دین کی حفاظت تھا؛ وہ دینی قانون کے ماہر تھے؛ پاک باز اسلامی طرزِ زندگی کا عملی نمونہ تھے؛ اس لیے نہ صرف عوام کے حقیقی نمایندے تھے بلکہ بااثر اور حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش کردہ منہج کے مطابق[۹۱] "پیغمبر کے وارث" قرار پائے۔ وہ استناد اور دینی اور اخلاقی طاقت کا ستون تھے[۹۲]۔

بطور فقہا وہ کئی کام کرتے تھے؛ درس و تدریس اور پیشہ ورانہ کاموں سے لے کر عدلیہ اور اس سے متعلقہ تعلیم و تحریر تک۔ ہم یہاں اپنے مقصد سے متعلقہ صرف دو کاموں پر توجہ دیں گے اور وہ ہیں مفتی اور قاضی کے کام۔ افتا، دیگر چیزوں کے ساتھ ساتھ، اعلیٰ ترین سماجی قانونی کام تھا کیوں کہ اس نے اسلامی قانون کے ابتدائی ارتقا میں اہم کردار ادا کیا اور دنیا کے بہت سے خطوں میں اور کئی صدیوں تک شریعت کی مستقل نشو و نما اور مطابقت پذیری میں اہم حصہ ڈالا[۹۳]۔ قاعدے کے طور پر، مفتی ایک نجی قانونی ماہر ہوتا تھا جو قانونی اور اخلاقی طور پر اس معاشرے کو جواب دہ ہوتا تھا جس میں وہ رہتا تھا، نہ کہ حکم ران اور اس کے مفادات کو۔ اس کا بنیادی فرض فتویٰ جاری کرنا ہوتا تھا یعنی جس بارے میں اس سے سوال کیا جاتا وہ اس پر شرعی قانون کے مطابق جواب دیتا۔ اس سے مشاورت کی کوئی فیس نہ تھی یعنی قانونی مشورے تک امیر اور غریب سب لوگوں کی یکساں آسان رسائی تھی[۹۴]۔ مفتی سے کیے جانے والے سوالات یا تو معاشرے کے افراد کی جانب سے ہوتے یا اُن قاضیوں کی جانب سے جو اپنی عدالتوں میں آنے والے بعض مقدمات کا فیصلہ کرنے میں مشکل محسوس کرتے[۹۵]۔ اسلام میں جو اولین قانونی احکام ظاہر ہوئے وہ اِس سوال و جواب والی سرگرمی

---

[۹۱] ابن الصلاح، ادب المفتی، ص ۷۲۔ لہٰذا مسلم فقہا اور علما "عام لوگ" تھے اور محض "ہم لوگوں" کا ایک حصہ نہ تھے جیسا کہ انتصار الرب "ہم لوگ" (ص ۵۷۷) میں ان کے اِس وقت ہونے کا درست دعویٰ کرتا ہے"۔

[۹۲] ابن عبد البر، جامع بیان العلم، ج ۱: ص ۶۳-۳۰؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱: ص ۵۰-۲۱؛ ماوردی، ادب الدنیا والدین، ص ۳۰-۲۴؛ حلاق، شریعہ، حصہ اول۔

[93] Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*

[۹۴] مفتی کی سرگرمیوں کو منظم کرنے والے اصولوں کے لیے ملاحظہ ہو: ابن الصلاح، ادب المفتی اور Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*

[۹۵] درحقیقت قاضی پر یہ فرض ہوتا تھا کہ مشکل معاملات میں مفتیان سے مشورہ کرے۔ ملاحظہ ہو: ابن قدامہ، مغنی، ج ۹: ص ۴۰۰-

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی پیداوار تھے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان جوابات کو جمع کیا گیا، ان میں اضافہ ہوا، ان کی درجہ بندی ہوئی اور پھر انہیں حافظے کا حصہ بنایا گیا اور تحریری طور پر "کتب فقہ" میں بھی منتقل کر دیا گیا[۹۶]۔

مفتی بتاتا کہ کسی خاص واقعہ میں قانون کیا کہتا ہے۔ چوں کہ اسے اعلیٰ ترین قانونی اتھارٹی سمجھا جاتا تھا[۹۷] اس لیے اس کی رائے (فتویٰ) پر عمل کرنا اگرچہ واجب نہ تھا لیکن اس سے قانون کی عدالتوں میں بہت سے تنازعات حل ہو جاتے تھے۔ اس طرح فتویٰ کو قانون کا مستند بیان سمجھا جاتا اور عدالتوں میں اسے معمول کے طور پر نافذ کیا جاتا۔ اگر کوئی فریق اپنے موقف کی حمایت میں کوئی فتویٰ حاصل کرنے میں ناکام رہتا تو عام طور پر وہ عدالت میں پیروی نہ کرتا اور اپنے دعوے سے مکمل طور پر دست بردار ہو جاتا یا غیر رسمی طور پر ثالثی حاصل کرتا۔ تاہم مفتی جسمانی طور پر عدالتوں میں نہ بیٹھتے لیکن اس سے یہ حقیقت تبدیل نہ ہوتی کہ مشکل مقدمات میں ان سے مشاورت معمول تھا یہاں تک کہ اگر وہ عدالت سے کئی دنوں کی مسافت پر ہی قیام پذیر کیوں نہ ہوتے۔ قاضی کے لیے یہ معمول تھا کہ وہ (بالفرض) قاہرہ سے کسی سوال پر مشتمل ایک خط مفتی کے نام بھیجتا جو ہسپانیہ یا شام میں رہایش پذیر ہوتا۔ دوسرے لفظوں میں عدالت قانون نہیں بنا سکتی تھی اور اس کا آخری حوالہ نہ تو وہ خود ہوتی تھی اور نہ کوئی ایگزیکٹو اتھارٹی بلکہ مسلم عدالت کا قانون مکمل طور پر نجی قانونی ماہرین کی اتھارٹی کے ماتحت تھا اور وہ ماہرین شریعت کے پابند، شرعی سوچ کے حامل اور سماج سے پیوست مفتی اور فقہا تھے[۹۸]۔

فتوے کی اتھارٹی فیصلہ کن تھی۔ جب کسی موقعہ پر کسی خاص فتوے کو اہمیت نہ دی جاتی تو اس کی وجہ عام طور پر یہ ہوتی تھی کہ اس سے بہتر اور معقول رائے والا کوئی دوسرا فتویٰ موجود ہوتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں، شاید ہی کبھی ایسا ہوتا تھا کہ قاضی اپنی رائے کے مقابلے میں کسی فتویٰ کو مسترد کر دے، وہ بھی اس صورت میں کہ خود قاضی فتویٰ دینے والے مفتی سے اعلیٰ تر درجے کا مفتی ہوتا (اور اس صورت میں قاضی کو فتویٰ

۳۹۵؛ کاسانی، بدائع الصنائع، ج۹: ص۱۲۷-۱۲۶؛ ابن الحاجب، جامع الامھات، ص۴۶۴۔

[96] Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 174–208

[97] Hallaq, "*Ifta'* and *Ijtihad* in Sunni Legal Theory"; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 1–23

[98] Messick, *Calligraphic State*, pp. 135–151; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 2–23, 75–85, 166–194; Hallaq, "From *Fatwās* to *Furū'*"; Masud et al., *Islamic Legal Interpretation*, pp. 3–26; Tucker, *House of the Law*, pp. 1–36

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لینے کی ضرورت ویسے ہی نہ ہوتی)۔ اس ساری بات کا مقصد یہ ہے کہ فتویٰ قانونی مہارت اور اعلیٰ قانونی علم کی پیداوار ہے؛ اس کا مقصد معاشرے کے مصالح اور اس کی بنیاد عمومی اخلاقی اصول ہیں؛ یہ کسی ریاست یا (مقننہ کے بنائے ہوئے) قانون کا مطیع نہیں۔

اسلامی عدالتوں میں فتوے کے مرکزی کردار سے واضح ہوتا ہے کہ قاضیوں کے فیصلے عام قانونی عدالتوں کے فیصلوں کی طرح تحریر یا شائع کیوں نہ ہوتے تھے۔ دوسرے لفظوں میں قانون کی تلاش قانون کی عدالتوں کے پہلے سے دیے گئے فیصلوں میں نہ کی جاتی بلکہ اس کے لیے فقہی کتب سے رجوع کیا جاتا جنہیں مفتی نے مدلل جوابات کی صورت میں لکھا ہوتا[99]۔

یوں قانونی روایت کی دنیا سے عدالتی فیصلوں کی بجائے فتاویٰ جمع اور شایع ہوتے بالخصوص وہ فتوے جن میں نیا قانون ہوتا یا جو متعلقہ اہمیت کے پرانے مسائل کی نئی قانونی تشریح کرتے۔ جمع کیے جانے والے فتاویٰ غیر معمولی ادارتی عمل سے گزرتے تاکہ تکنیکی قانونی زبان کی لغت کے لیے موزوں ہو جائیں۔ جب فتاویٰ کی تدوین اور تلخیص ہو چکتی تو پھر وہ قانونی افکار کا لازمی جزو بن جاتے[100]۔

تاہم اسلامی قانون پر مبنی اکثر کتب مفتیوں نے نہیں لکھیں بلکہ یہ کام مصنف فقہا نے کیا جو ممتاز ترین مفتیوں کے فتاویٰ پر انحصار کرتے۔ مصنف فقیہ مختصر مگر جامع مقالات لکھنے سے لے کر طویل تصانیف جمع کرنے کا کام کرتا؛ طویل تصنیف عموماً کسی مختصر تصنیف کی مفصل شرح ہوتی[101]۔ ان کتب میں مصنف فقیہ اپنے زمانے اور سماجی حالات کے مطابق ترمیمی قانون لکھ دیتا جس میں ارتقائی تمدنی حالات اور فن قانون کی تکنیکی پیچیدگیوں کا اظہار ہوتا۔ واضح رہے کہ جو فتاویٰ بعد میں افکار کی بنیاد بنے وہ عام طور پر عصری تقاضوں کے جوابات تھے اور فوراً عمل کا حصہ بن گئے تھے۔ دوسری طرف جن آراء کا مقدمات اور عمل میں استعمال نہ ہوا انہیں یا تو خارج کر دیا گیا یا "ضعیف" کہا گیا[102]۔

مصنف فقہا کی لکھی اور "شائع کردہ" تصانیف قاضیوں کے لیے معیاری حوالہ تھیں؛ قاضی اپنے زمانہ طالب

---

[99] Hallaq, *Sharī'a*, pp. 178, 381–382

[100] Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 194–208

[101] شروح، حواشی اور ملخصات تحریر کرنے کی روایت کی اہمیت کے لیے ملاحظہ ہو:

Hallaq, "*Uṣūl al-Fiqh*: Beyond Tradition"

[102] Hallaq, "From *Fatwās* to *Furū*"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

علمی میں ان کا مطالعہ کرتے اور عدالتی فرائض کے دوران ان سے رجوع کرتے۔ چوں کہ قانون کی اتھارٹی مفتیوں کی آراء اور مصنف فقہا کے رسائل میں ہوتی تھی اس لیے قاضی (اگر وہ خود مفتی یا مصنف فقیہ نہ ہوتا) سے متوقع نہ تھا کہ وہ بھی قانونی علم میں اسی درجے کی مہارت کا حامل ہو۔ اس کا مطلب یہ کہ مفتی یا مصنف فقیہ عام طور پر قاضی کا کام کر سکتا تھا لیکن قاضی جس کی تربیت صرف بطور قاضی ہوتی تھی، مفتی یا مصنف فقیہ کا کام نہیں کر سکتا تھا۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مفتی، مصنف فقیہ اور قاضی شریعت کی اتھارٹی کے ماتحت اپنے اپنے کام کرتے تھے؛ ریاستی قانون، ریاستی نظم یا آئین کے ماتحت نہ تھے۔ اور وہ یہ کام اپنی سماجی دنیا کی خاطر اسی سماجی دنیا میں اپنی رضا سے کرتے تھے۔

اب قانون اور معاشرے کی باہمی پیچیدگی کا اہم معاملہ بھی دیکھ لیا جائے (ہم اپنے تئیں پوری کوشش کریں گے کہ "سماجی نظم" یا "قانونی نظم" کی زبان استعمال نہ کریں کیوں کہ قانون اور سماج کے تعلق میں ان دونوں اصطلاحات کے مابین بہت فرق پایا جاتا ہے[۱۰۳]) ۔ عدالتی روایت کی اصطلاح میں مقدمے کے فریق اور قانون کے صارف بغیر کسی تقریب کے قاضی کے سامنے پیش ہوتے اور پیشہ ورانہ ثالثی کے بغیر اپنے مقدمات پیش کرتے کیوں کہ شریعت میں وکلاء نہیں ہوتے۔ مقدمے کے فریق غیر رسمی طور پر بولتے، جدید ریاست کے ڈسپلن جیسی کوئی چیز ان کی گفت گو میں رکاوٹ نہ بنتی (توہینِ عدالت جیسا کوئی تصور موجود نہ تھا)[۱۰۴]۔ وہ اپنے مقدمات تکنیکی اصطلاحات کے بغیر اپنے ڈھنگ سے جس طرح چاہتے پیش کرتے۔ یہ اس لیے ممکن تھا کہ عدل کے اسلامی نظام میں عدالت (بطور قانونی ادارہ) اور صارفینِ قانون میں کوئی خلیج موجود نہ تھی، چاہے عدالت میں جانے والے معاشی لحاظ سے کتنے ہی بدحال یا تعلیمی لحاظ سے کتنے ہی محروم

---

[۱۰۳] یہاں پر جدید ریاست سے موازنہ نہایت اہم ہے۔ جیسا کہ کیلسن نے ملاحظہ کیا، دو الگ الگ نظاموں کا وجود فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں یعنی ایک ریاست کا نظم اور دوسرا اس کا قانونی نظم۔ وہ کہتا ہے "ہمیں ضرور تسلیم کرنا چاہیے کہ جس اجتماعیت کو ہم "ریاست" کہتے ہیں اس ریاست ہی کا قانونی نظم ہے" (General Theory, p. 182, 207)۔ یہ موازنہ اس لیے اہم ہے کہ اسلام میں "قانون" بنیادی طور پر سیاسی نہیں بلکہ سماجی مظہر ہے۔ اس کی شناخت معاشرے سے ہوتی ہے "ریاست" سے نہیں، خواہ "ریاست" کی کوئی بھی تعریف کی جائے۔

[۱۰۴] شریعت میں توہین عدالت کا کیا مطلب تھا اس پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو:
El-Nahal, *Judicial Administration*, pp. 40–41

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کیوں نہ ہوتے۔ اس خلا کی عدم موجودگی صرف عدالت اور قاضی کی وجہ سے نہ تھی بلکہ اس میں اُن صارفین کا بھی مساوی حصہ تھا۔ جدید معاشرے کے برعکس جو متعدد طریقوں سے قانونی پیشے سے اجنبی ہو چکا ہے، ماقبل جدید مسلم معاشرہ اقدار کے شرعی نظام میں اتنا ہی شریک تھا جتنا کہ خود عدالت معاشرے کی اخلاقی کائنات میں پیوست تھی۔ یہ اس معاشرے کا نمایاں وصف تھا کہ اس نے قانونی آداب اور قانونی اخلاقیات زندہ رکھے کیوں کہ یہ سماجی روایت کے ضابطوں اور دینی بنیادوں کے تشکیلی اجزا تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ماقبل جدید مسلم معاشروں کا اخلاقی قانون زندہ اور مجرب روایت تھی۔

اگر قانون ایک زندہ اور مجرب روایت تھی تو پھر لوگوں کو معلوم تھا کہ قانون کیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں قانونی علم عام اور قابل رسائی تھا؛ مفتیوں اور دیگر فقہا کا معمول تھا کہ جس وقت بھی کوئی شخص ان سے علم حاصل کرنا چاہتا وہ بلا معاوضہ اسے علم دیتے۔ اس لیے سماجی محروموں کو عدالت میں جائے بغیر معلوم ہوتا تھا کہ ان کے حقوق کیا ہیں؛ اس سے واضح ہوتا ہے کہ جب وہ مدعی بن کر عدالت میں جاتے تو اکثر مقدمات کے فیصلے انہی کے حق میں کیوں ہوا کرتے تھے۔ ان کے مشیر مختلف اور سمجھ میں نہ آنے والی زبان بولنے والے وکلاء نہ تھے اور نہ وہ اونچے درجے کے پیشہ ور تھے کہ ان سے بھاری فیسیں لیتے جس سے مقدمہ اور حقوق کی فراہمی اتنی مہنگی پڑتی کہ مقدمہ لڑنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا[105]۔

اسلام کی سماجی دنیا میں قانونی آداب اور قانونی علم کے پھیلاؤ میں اس اجتماعی وراثتی روایت کا بھی حصہ ہے جو

---

[105] Hallaq, *Shari'a*, pp. 164-176۔ نیلے ہنا جس نے عثمانی قاہرہ کی عدالتوں کا مطالعہ کیا بتاتی ہے کہ "قاہرہ کی عدالتوں کے طریقہ ہائے کار نہایت سادہ اور آسان تھے؛ آج ان کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، یہ عدالتیں اسی دن فیصلہ دے دیتیں جس دن مقدمہ آتا اور اسی دن دستاویزات کی تصدیق کر دیتیں جس دن ان کے پاس لائی جاتیں۔ یہاں تک کہ عام لوگ چاروں مذاہب فقہ کے مقامی قوانین اچھی طرح سمجھتے تھے۔ آج ہم جس چیز کو انتہائی تکنیکی اور مخصوص شعبۂ علم سمجھتے ہیں۔ مثال کے طور پر شخصی معاملات یا لین دین کے معاملے میں حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی فقہوں کے مابین مختلف امتیازات۔ یہ اس وقت کا عام علم ہوتا تھا۔ کسی آدمی کے لیے یہ بات غیر معمولی نہ ہوتی کہ ایک دن وہ حنبلی فقہ کے مطابق مکان خریدتا اور اگلے ہی دن مالکی یا شافعی فقہ کے مطابق شادی کرتا۔ فقہی مذاہب کے مابین مخصوص اختلافات کا تجزیہ کر کے لوگ وہی فقہ اختیار کرتے جو کسی خاص حالت میں ان کے مفادات کا بہترین دفاع کرتی" (Hanna, "Administration of Courts," p. 53)۔ اس کا موازنہ مثال کے طور پر امریکا میں سول کورٹس کی موجودہ حالت کے ساتھ کریں۔ اس تناظر میں ملاحظہ ہو:

Kourlis and Olin, *Rebuilding Justice*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوئی اور جس میں ہر موڑ پر قانون کے طالب علموں، چھوٹے بڑے مفتیوں، ائمہ، قاضیوں اور داناؤں کی اپنے دوستوں سے ملاقاتوں اور راہ چلتے ہوئے یا بازار میں خریداری کرتے ہوئے وقتاً فوقتاً کی جانے والی نصیحتوں نے اپنا حصہ ڈالا۔ اس لیے جب کوئی عام آدمی عدالت میں پیش ہوتا تو وہ جو "قانونی" زبان بولتا اسے قاضی اچھی طرح سمجھتا اور قاضی کی "اخلاقی" زبان اس کی سمجھ میں آنے والی ہوتی۔ قانونی قاعدے اور سماجی اخلاقیات میں علیحدگی نہ تھی، وہ ایک دوسرے کو تقویت دیتے اور مستحکم کرتے۔ اسلامی عدالت سماجی اور قانونی ادارے کے طور پر جس معاشرت کی پیداوار تھی اسی کی خادم اور اسی کی گود میں پرورش پاتی تھی۔

اب یہ سچ ہے کہ شریعت نے انتظامی سیاسی طاقت کے لیے کچھ خوف بھی فروغ دیے (امریکی دستوری زبان میں "بے اعتباری") جو اس بات کا ثبوت ہیں کہ شریعت جس معاشرے اور اخلاقیات میں کام کرتی اور زندہ تھی اس سے وفاداری پیدا کرنے پر قادر تھی۔ یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں کہ شریعت اور فقہا جس معاشرے میں پروان چڑھے اس معاشرے کی خدمت کرتے رہے جب تک کہ شریعت پوری طرح معطل نہ ہو گئی۔ اگر اس نے سیاسی طاقتوں سے تعاون کیا تو اس بنا پر کہ ان طاقتوں اور عوام کے مابین ثالث بنی اور اس دوران عوام کے مفادات کی محافظ رہی۔ اور اگر سیاسی اشرافیہ نے کبھی اسے اپنے مقاصد پورے کرنے کے لیے استعمال کیا تو اسے اِس کی شرائط پر استعمال کیا اپنی شرائط پر نہیں باقی یہ کہ وہ اپنی اغراض پوری کرتے وقت بھی اس کے دائرے میں رہتے تھے یا نہیں، اس میں ذرا شک ہے[106]۔ شریعت صرف قانونِ ارضی نہیں بلکہ قانونِ سماوی بھی تھی؛ سیاست اور اقتدار سمیت جو کچھ زمین اور آسمان کے درمیان ہے، سب پر لاگو ہوتی تھی۔

اگر اسلام میں "قانون ساز طاقت" مکمل طور پر سماجی بنیاد والے خدائی قانون میں پیوست تھی (اور ان میں کوئی تعارض نہیں) اور اگر شریعت آزاد "قانون ساز طاقت" تھی تو پھر اس کا عدلیہ کی طاقت کے ساتھ رشتہ کس قسم کا تھا؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے واضح کر دیا جائے کہ مقدمات کا فیصلہ کرنا اُن بہت سے

---

[106] Zaman, *Religion and Politics*; Hallaq, *Origins*, 178–193; Hallaq, *Sharī'a*, 146–158, 197–221; Jackson, *Islamic Law and the State*; Peirce, *Morality Tales*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فرائض میں سے ایک تھا جنہیں شرعی عدالت اور اس کے قاضی سرانجام دیتے تھے۔ مفتی کی طرح قاضی بھی اسی معاشرے کا رکن تھا جس کا وہ خادم تھا[107]۔ اس کی تربیت اس کے ساتھی مفتیوں اور علما[108] نے کی ہوتی تھی اور وہ علما کی جماعت ہی سے تعلق رکھتا تھا، وہ مذہبی "طبقہ" جو عام سماجی طبقے سے برآمد ہوا تھا۔ اسلامی قانون خود زور دیتا ہے کہ قاضی کے عہدۂ قضا[109] کا اہل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ شریعت کا تربیت یافتہ اور اس معاشرے کے مقامی رواجوں اور طرزِ زندگی سے خوب واقف ہو جس میں وہ کام کرتا ہے[110]۔ اپنے عملے کی مدد سے وہ معاشرتی زندگی کی نگرانی کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ وہ مساجد، شاہ راہوں، پانی کے تالابوں اور پُلوں کی تعمیر کی نگرانی کرتا۔ وہ خود یا اس کے نائب نئی تعمیر شدہ اور منہدم شدہ عمارتوں، ہسپتالوں کے کام، حماموں اور خیراتی اوقاف (جو اکثر مسلم سرزمینوں کی اصل املاک کا ۴۰ سے ۵۰ فی صد ہوتے تھے) کا معائنہ کرتے[111]۔ وہ یتیموں اور فقیروں کے سرپرستوں کی دیکھ بھال کے کام پر نظر رکھتے اور جن عورتوں کے رشتہ دار جائز قانونی سرپرست بننے کے اہل نہ ہوتے ان کی شادیوں میں خود ولی بنتے[112]۔ مزید برآں، قاضی اکثر اوقات ان معاملات میں ثالث بنتا جو خالص قانونی نوعیت کے نہ ہوتے۔ وہ نہ صرف تنازعات میں مصالحت کرواتا اور شوہروں اور بیویوں میں صلح کرواتا بلکہ آپس میں روٹھ جانے والے اُن رشتہ داروں اور دوستوں کے مسائل بھی سنتا جنہیں کسی ثالث کی محض رائے درکار ہوتی تھی۔ مزید برآں،

---

[107] سلطنت عثمانیہ میں سترھویں صدی اور تقریباً ہر جگہ انیسویں صدی تک سماجی حیثیت کے حوالے سے قاضی اسی علاقے یا محلے کے ہوتے جہاں وہ عدالت لگایا کرتے۔ یہاں تک کہ سترھویں صدی کے بعد بھی قاضیوں کی اکثریت جنہیں نائب کہا جاتا، اپنے مقامی علاقوں میں خدمات سرانجام دیتے اور انہیں پوری سلطنت میں نہ گھمایا جاتا جیسا کہ اکابر قاضیوں کے ساتھ کیا جاتا۔

[108] مفتی کی علمی اور قانونی اہلیت اس معیار کی تھی کہ اسے قانون کا پروفیسر کہہ سکتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:
Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 173–174

[109] فقیہ کے قاضی بننے کے لیے لازمی اوصاف بشمول اخلاقی استقامت ملاحظہ ہوں: کاسانی، بدائع الصنائع، ج ۹: ص ۹۳؛ غزالی، الوجیز، ص ۴۷۹؛ الحصنی، کفایۃ الاخیار، ص ۲۶۷؛ ابن الھمام، شرح فتح القدیر، ج ۷: ص ۲۵۵؛ ابن قدامہ، مغنی، ج: ۱۱، ص ۳۸۴-۳۸۰؛ قاضی کے عملے کے تقویٰ کے لیے ایضاً ص ۴۲۹-۴۲۸۔

[110] ابن قدامہ، مغنی، ج: ۱۱، ص ۳۷۸؛ ابن الھمام، شرح فتح القدیر، ج: ۷، ص ۲۶۰-۲۵۹۔

[111] Hallaq, *Sharī'a*, 401–404; Sabra, *Poverty and Charity*, 69–100; Singer, *Charity in Islamic Societies*, 90–113; Bonner et al., *Poverty and Charity*; van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures*

[112] ابن الھمام، شرح فتح القدیر، ج: ۷، ص ۳۱۴-۳۱۳؛ ابن قدامہ، مغنی، ج: ۱۱، ص ۳۷۹-۳۷۸۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسلامی عدالت ایسی جگہ تھی جہاں افراد کے مابین لین دین کے اہم معاملات تحریر کیے جاتے مثلاً مکان کی فروخت، فوت ہونے والے کے اثاثوں کی تفصیل یا تاجروں کے مابین طے ہونے والے شراکتی معاہدے وغیرہ[113]۔

اسی طرح وہ سماجی تناظر بھی اہم تھا جس میں قاضی اور اس کی عدالت کام کرتے تھے۔ قاضی صاحبان مقدمے کے فریقوں کا وسیع تر سماجی تناظر سمجھنے کی کوشش کرتے اور تنازعات حل کرتے وقت باریک بینی سے فریقین کے حالیہ اور آیندہ سماجی رشتوں پر نظر رکھتے۔ ثالثوں کی طرح لیکن جدید ججوں کے برعکس قاضی ہر ممکنہ کوشش کرتا کہ (فریقین کا آپس کا) رشتہ ختم نہ ہو تاکہ ایسی سماجی حقیقت قائم رہے جس میں مقدمے کے فریق (جو اکثر ایک ہی کمیونٹی سے ہوتے تھے) دوستانہ انداز میں اکٹھے رہیں[114]۔ اس قسم کا عدالتی کام متقاضی تھا کہ قاضی فریقین کے مابین تعلقات اور رشتوں کی تاریخ سے آشنا اور اس کی تحقیق کرنے پر تیار ہو[115]۔ اس طرح مسلم عدالت محض قانونی جگہ نہیں بلکہ بشریاتی، سماجی اور اخلاقی جگہ بھی تھی[116]۔ اس کی نمایاں طور پر کم فیس (جدید عدالتوں میں مقدمہ بازی کی بھاری قیمتوں کے مقابلے میں) اور عدل و انصاف کے اسلامی تصورات کی مہربانیوں کی وجہ سے اس تک رسائی آسان تھی، امیر اور غریب، عورتوں[117] اور مردوں، مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں ("اقلیتیں" جو اپنے ملّی محکموں کی بجائے مسلم عدالت کو ترجیح دیتیں) سب کو یکساں میسر تھی[118]۔

اب یہ بات سمجھنا بہت اہم ہے کہ قاضیوں کا لاگو کردہ قانون کئی صدیوں پر محیط مجموعی تفسیری پراجیکٹ کا نتیجہ تھا جسے خود فقہا نے بطور مسلمان اور امت کے ایک فرد کے طور پر اپنے ذمہ لیا تھا[119]۔ انہوں نے قانون

---

[113] Hallaq, "The Qāḍī's *Dīwān* Before the Ottomans"

[114] Hallaq, *Sharī'a*, pp. 164–176; Rosen, *Anthropology of Justice*; Rosen, "Justice in Islamic Culture," pp. 39–40

[115] Pierce, *Morality Tales*; Rosen, *Anthropology of Justice*; Rosen, "Justice in Islamic Culture"; Antoun, "Islamic Court, the Islamic Judge"

[116] Peirce, *Morality Tales*

[117] ماقبل جدید مسلم معاشروں میں عورتوں کی سماجی قانونی حیثیت کے لیے فٹ نوٹ ۷۷ میں دیے گئے مصادر و مراجع ملاحظہ ہوں۔

[118] Al-Qattan, "Dhimmis in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus"; Al-Qattan, "*Dhimmī*s in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination"; Al-Qattan, "Litigants and Neighbors"; Jennings, *Christians and* Muslims; Jennings, *Studies on Ottoman Social History*

[119] قانون کیسے فروغ پایا اور اس فروغ میں مختلف فقہی کرداروں کے لیے ملاحظہ ہو:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پر سوچ بچار اور اس کی تشریح کے طریقے وضع کیے جنہیں اصولِ فقہ کہا جاتا ہے؛ اصولِ فقہ کی تھیوری میں منطق، دینیات، لغت، لسانیات، عقلی تاویلات، قانونی استدلال اور کئی دوسرے علوم کا منظم ادغام ہے[120]۔ اس تھیوری اور اس کے پیش کردہ اصولوں کی بنیاد پر جو فقہا اعلیٰ فکری درجات حاصل کرتے (اور ان کی تعداد ہر زمانے میں بہت رہی ہے) وہ ان صلاحیتوں کو قانونی سوالات حل کرنے میں استعمال کرتے جن میں "رسومِ زواج" اور وراثت سے لے کر معاہدے اور نقصانات کے پیچیدہ اور گنجلک معاملات بھی شامل ہوتے۔ یہ مفصل طریقے اجتہاد کے ذرائع کی تشکیل کرتے ہیں؛ اجتہاد تخلیقی استدلال کے عوامل پر مشتمل ہے جنہیں ماہر فقیہ کسی معین حالت کے متعلق اپنے قیاس کے مطابق بہترین قانون تک پہنچنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ محکم آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ (جو واضح اور متعین احکامات پر مشتمل ہیں) کے علاوہ باقی تمام قانون اجتہاد کی پیداوار ہے۔ چوں کہ محکم منصوص احکام یقینی اور ثابت تھے لہٰذا اجتہاد کا موضوع نہ تھے (کیوں کہ منصوص احکام کے لیے جو زبان استعمال کی گئی ہے اس کا کوئی دوسرا مطلب عقلِ انسانی ادراک میں نہیں لا سکتی) اس لیے اجتہاد استدلال اور ظنی معاملات کا میدان ہے[121]۔

اس سبب سے شریعت کے اکثر قوانین، قواعد اور ضوابط اجتہاد کا نتیجہ ہیں جو تاویل کا میدان اور ظن پر قائم ہے۔ ہر ماہر فقیہ اجتہاد کر سکتا تھا؛ اور دو یا دو سے زیادہ مجتہد ایک ہی مسئلے پر مختلف نتائج تک پہنچتے اور اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ کون سا مجتہد صحیح نتیجے پر پہنچا۔ اس بنا پر یہ مشہور قاعدہ وجود میں آیا کہ "ہر مجتہد درست ہے"؛ اور یہی اصول عملاً جائز ٹھہرا[122]۔

اس طرح اجتہاد نے اسلامی قانون (فقہ) کو منفرد خصوصیات بخشیں کیوں کہ ہر قضیے یا نتیجے اور حقائق کے ہر مخصوص مجموعے کے متعلق معقول آراء کی تعداد دس تک پہنچ جاتی اور بعض دفعہ اس سے بھی زائد ہوتی؛ ہر رائے کسی مختلف فقیہ کی ہے لیکن سب کا مذہب ایک ہی ہے (ایک مذہب سے مراد یہ ہے کہ آراء کے لیے استدلال مشترکہ بنیادی اصولوں سے کیا جاتا ہے؛ یہ اصول مذہب کو اس کی شناخت اور مخصوص قانونی

Hallaq, *Introduction*, pp. 7–37; Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*

120 Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, pp. 125–153

121 Weiss, "Interpretation in Islamic Law"; Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, pp. 82–124

122 Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, pp. 155–156

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

طریقے یا اخلاقی قانون سے متعلق طرزِ فکر عطا کرتے ہیں)[۱۲۳]۔ دوسرے لفظوں میں کسی بھی فقہی رائے کو اجارہ داری یا اختصاص حاصل نہیں، جس طرح کہ جدید ریاست میں قانون بنایا جاتا ہے (اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نظام میں قانون ساز کے لیے مطلق العنان اور استبدادی ہونا ممکن نہ تھا، جیسا کہ امریکی بانیوں نے کانگریس کے متعلق خدشات ظاہر کیے تھے)[۱۲۴]۔ فقہ اسلامی قانونی تکثیریت پر مبنی ہے، نہ صرف اس لیے کہ اس میں عُرف (مقامی رواج) کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس پر سنجیدگی سے توجہ دی جاتی ہے بلکہ اس لیے بھی کہ یہ ایک مسئلے پر مختلف آراء پیش کرتی ہے[۱۲۵]۔ اس تکثیریت نے اسلامی قانون (فقہ) کو تین بنیادی خصوصیات عطا کیں:

۱) اس میں مراکش سے ملایا اور ماوراء النہر سے صومالیہ تک انتہائی مختلف قسم کے معاشروں اور خطوں پر حکومت کرنے کے لیے بے پناہ لچک اور مطابقت پذیری آگئی؛

۲) اس تکثیریت نے داخلی فقہی ڈھانچہ تشکیل دیا جس نے صدیوں تک فقہی مواد میں تبدیلی آسان بنا دی جس سے فقہ اسلامی سماجی و اقتصادی زندگی میں نئی پیش رفتوں کے مطابق ڈھلنے میں کامیاب رہی[۱۲۶]۔

۳) قانونی رائے کی اس تکثیریت نے مختلف زمانوں اور علاقوں میں متنوع بالخصوص مشترکہ سماج سے متعلق معاشرتی مصالح اور معاملات کو ترتیب دیا۔

یہ "عوامی" نمایندگی قانونی اور سیاسی ہر دو اعتبار سے عوام کے بہت زیادہ مفاد میں تھی، کیوں کہ اس کا قانون سیاسی طور پر حاکم پر بھی واجب تھا کہ وہ عوام سے معاملات کرتے وقت اس کی پابندی کرے۔ اور یہی وہ

---

[123] Hallaq, "Regional to Personal Schools of Law"

[124] McClellan, *Liberty, Order, and Justice*, pp. 337–341

[۱۲۵] جب مغربی وکیلوں کو یہ بات سمجھائی جاتی ہے تو وہ عام طور پر مخمصے کا شکار ہو جاتے ہیں، یہ بات ان کی سمجھ میں نہیں آتی کیوں کہ تکثیریت پسندانہ نظریے کا تصور وحدانی اور مطلق العنانیت پرست جدید قانون کے لیے اجنبی چیز ہے۔ عملی طور پر یہ کیسے کام کرتا تھا اس کے لیے ملاحظہ ہو:

Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*, pp. 121–165; Jackson, *Islamic Law and the State*

[126] Hallaq, *Authority, Continuity, and Change*; Johansen, "Legal Literature and the Problem of Change"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قانون تھا جس کا نفاذ مسلمان قاضی کرتے تھے، ایسا قانون جو ریاست یا چند مخصوص فقہا نہیں بلکہ سیکڑوں سماجی ماہرین کا تشکیل کردہ تھا جو مختلف زمانوں میں مختلف خطوں میں پیدا ہوئے تھے۔

لہٰذا اسلامی عدلیہ جو قانون لاگو کرتی تھی اس میں وہ ریاست کی جابرانہ طاقت یا مطلق العنان حکم رانوں کا نہیں بلکہ شرعی قانون کا تحفظ کرنے کی پابند تھی اور شرعی قانون کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ سماجی اور اقتصادی تعلقات کو اخلاقی بنیادوں پر منظم کرے۔ یہ عوام الناس کا قانون تھا لیکن عوام الناس پر گرفت رکھنے کے لیے حاکم کو بھی مساوی اہمیت دیتا تھا۔ فقہا کی اقدار اور ان کے لاگو کردہ قوانین شریعت اور سماج سے ماخوذ تھے لیکن خود ان کی تعیناتی حاکم کرتا تھا، جو انہیں عہدے سے برطرف اور ان کا دائرہ اختیار محدود بھی کر سکتا تھا (مثلاً انہیں عائلی معاملات، جرائم یا مخصوص علاقے یا شہر کے مقدمات سننے تک محدود کرنا وغیرہ)[۱۲۷]۔ تاہم قاضی کی تعیناتی اور برطرفی کے درمیانے عرصے میں حاکم وقت قاضی کے کام میں دخل اندازی نہیں کر سکتا تھا۔ قانون اور اس کا اجرا قاضی کا کام تھا، اور اس کا یہ کام مکمل طور پر شریعت کا کام ہوتا تھا، وہ شریعت جس کی وہ تربیت حاصل کرتا تھا اور اخلاقی، قانونی اور ثقافتی طور پر اس کا وفادار ہوتا تھا۔

حاکم کی طرف سے قاضیوں کی تعیناتی تفویض کے تصور کی بنیاد پر تھی۔ اس تعیناتی کی تاریخی جڑیں ابتدائے اسلام میں پیوست ہیں جب خلیفہ دینی اور "دنیاوی" دونوں قسم کی اتھارٹی کا نمایندہ ہوتا تھا۔ خلیفہ پیغمبر کا نائب اور لامحالہ فقیہ ہوتا تھا لہٰذا بطور نائب اور فقیہ وہ قاضیوں کا تقرر کرتا تھا۔ اس لیے شروع میں قاضی دفتر خلافت کی توسیع تھا اور معاشرے اور معاشرتی معاملات کی نگرانی میں خلیفہ کا معاون تھا۔ لیکن نوویں صدی عیسوی کے بعد کے حاکم خلیفہ نہیں بلکہ سلطان تھے جو زیادہ تر وسطی ایشیا سے آئے تھے۔ سلاطین سیاسی اور عسکری لیڈر ہوتے تھے جو ایک سلطنت پر حکومت کرتے اور جنہوں نے خلیفہ کی دنیاوی طاقتیں ختم کر دیں۔ سلطان یا ان کے گورنر عام طور پر مقامی فقہا اور علما سے مشاورت کے بعد سلطنت کے مختلف علاقوں میں قاضیوں کا تقرر کرتے[۱۲۸]۔ تاہم یہ یاد رہے کہ جس کسی کو بھی وہ قاضی مقرر کرتے وہ حسبِ

---

[۱۲۷] ابن قدامہ، مغنی، ج:۱۱، ص ۴۸۱-۴۸۰؛ نووی، مجموع، ج:۲۲، ص ۳۲۵؛ ابن الحاجب، جامع الامھات، ص ۴۶۲۔

[۱۲۸] لہٰذا ہر شہر اور قصبے کے محلے بلکہ اکثر بڑے دیہات میں قاضی ہوتا تھا۔ آبادی میں اضافے اور شہروں کی وسعت کے ساتھ قاضیوں کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ مثال کے طور پر قاہرہ میں آٹھویں صدی میں چند ایک قاضی تھے جب کہ عثمانی دور کے وسط میں ان

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

توقع شریعت اور اس کے اصول و قواعد لاگو کرتا۔ اسلامی عدلیہ انتظامیہ (سلطان اور اس کے اہل کار) سے مکمل طور پر آزاد تھی؛ اس سے کوئی فرق نہ پڑتا کہ قاضیوں کی تقرری یا برطرفی کتنی تیزی سے ہوتی ہے یا کون سا سلطان حکومت کر رہا ہے۔ شرعی عدالت ہر مسلم سرزمین کی فطری عدالت تھی اور اس عدالت میں بیٹھنے والا کوئی بھی قاضی شریعت کے علاوہ کوئی دوسرا قانون لاگو نہیں کر سکتا تھا۔ ایسا کبھی ہوا نہ سننے میں آیا۔ اس کے برعکس، مشہور لبنانی مستشرق ایمائل تیان کی دلیل کئی عشروں تک مانی جاتی رہی، اس نے کہا کہ "تصورِ تفویض کا ایک نتیجہ یہ تھا کہ عدلیہ اور انتظامیہ کی طاقتوں کے مابین علیحدگی مکمل طور پر غائب تھی"[129]۔ یہ رائے کم از کم تین وجوہات کی بنا پر کم علمی پر مبنی اور بالکلیہ غلط ہے۔ اول، شرعی عدالت کا قانون حاکم کے ارادۂ قانونی پر منحصر نہیں بلکہ اس کے برعکس ہے؛ حاکم (جسے ہم نے سلطان کہا ہے) شرعی قانون کے ماتحت ہوتا ہے اس سے اوپر نہیں ہوتا اور کوئی بھی حاکم اس ثابت شدہ حقیقت کو جھٹلا نہیں سکتا تھا کہ عدالتوں اور پورے معاشرے میں شریعت سپریم اتھارٹی تھی۔ اس نظام کے مطابق شرعی عدالت وہی قانون استعمال کرتی تھی جسے "مقننہ" نے بنایا ہوتا یعنی شریعت کا اخلاقی قانون نہ کہ حاکم یعنی سلطان کا قانون۔

دوم، شرعی منہج قاضی کو سلطان یا خلیفہ کا حقیقی نہیں بلکہ محض رسمی نائب تصور کرتا ہے۔ اس شرعی فقہی سیاسی بیانیہ میں حاکم کو امت کا نمایندہ سمجھا جاتا ہے[130] اور اس کا قاضیوں کو مقرر یا برطرف کرنا نمایندگی کے اظہار کے سوا کچھ نہیں[131]۔ یہی وجہ ہے کہ جب قاضیوں کا تقرر کرنے والے حکام معزول، برطرف یا فوت

کی تعداد دو درجن سے زائد تھی۔

[129] Tyan, "Judicial Organisation", p. 239۔ استشراقی ڈسکورس اس قدر غالب آچکا ہے کہ مسلم مصنفین (اور کرسٹن تیان) نے تنقیدی جانچ پڑتال کے بغیر ہی بار بار اسے دہرایا۔ مثال کے طور پر حسنی بھی بالکل یہی کچھ کہتا ہے۔ ملاحظہ ہو: علی حسنی، الدولۃ السلطانیہ، ص ۲۴۔

[130] Further on this, see Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democratic Commitment," pp. 18–28

[131] ابن قدامہ، مغنی، ج:۱۱، ص ۴۷۹؛ ابن الحاجب، جامع الامھات، ص ۴۶۳۔ ممتاز فقیہ کاسانی (بدائع الصنائع، ج:۱۱، ص ۱۳۸) بحث کرتے ہیں کہ "جس اصول سے ایک وکیل کو وکالت سے ہٹایا جا سکتا ہے اسی اصول کی بنا پر قاضی کو برطرف کیا جا سکتا ہے۔۔۔ فرق صرف یہ ہے کہ اگر موکل فوت ہو جائے یا اپنی قانونی اہلیت کھو بیٹھے تو وکیل فارغ ہو جائے گا لیکن اگر حاکم فوت ہو جائے یا معزول کر دیا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہوتے تو قاضی اپنے عہدے پر فائز رہتے تھے[۱۳۲]۔ تقرری کے اس زمرے میں دیگر نام نہاد سرکاری ملازم بھی شامل تھے مثلاً سرکاری خزانے کا سیکریٹری (امین بیت المال)، اوقاف کے نگران اور سپہ سالار وغیرہ[۱۳۳]۔ یہ سب سرکاری تعیناتیاں تھیں اور حاکم محض ایک واسطہ تھا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ سلطان کی شعبہ قضا میں تقرریاں عموماً اُس علاقے کے طبقہ فقہا کی طویل مشاورت کے بعد کی جاتیں جس علاقے میں قاضی تعینات کیا جاتا؛ اکابر فقہا باقاعدگی سے شاہی دربار میں بیٹھتے[۱۳۴] اور اسے عدلِ سلطانی کی مستقل صفت خیال کیا جاتا۔

سوم، تصورِ تفویض (یا نیابت) کو ان معنوں میں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ عدلیہ انتظامیہ کے کنٹرول میں تھی کیوں کہ جدید معنوں میں عہدے سے برطرفی کو عدلیہ کی آزادی اور طاقتوں کی علیحدگی کی کمی سمجھا جاتا ہے[۱۳۵]۔ جدید قانونی نظام میں تو ایسا ہی ہے لیکن اسلامی نظام میں ایسا بالکل نہیں۔ آج کی ملازمتوں پر مبنی

جائے تو اس کے مقرر کردہ قاضی اور ملازمین برطرف نہیں ہوں گے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وکالتی معاہدوں میں وکیل کا تقرر موکل کرتا ہے اور وکیل صرف اور صرف اسی کے لیے کام کرتا ہے لہٰذا موت کی صورت میں معاہدہ کالعدم ہو جاتا ہے اور وکیل برطرف۔ لیکن قاضی حاکم کی تقرر کرنے والی طاقت کی وجہ سے قاضی نہیں بنتا اور نہ ہی وہ حاکم کے لیے کام کرتا ہے۔ بلکہ وہ امت کی تقرر کرنے والی طاقت کی وجہ سے قاضی بنتا ہے اور وہ امت کے لیے ہی کام کرتا ہے۔ حاکم مسلمانوں کی امت کی جانب سے ایک نمایندہ ہوتا ہے لہٰذا حاکم کی موت کے بعد بھی قاضی کا تقرر جاری رہتا ہے۔۔۔ اسی طرح حاکم جب قاضی کو برطرف کرتا ہے تو حاکم کی اپنی برطرف کرنے والی طاقت سے برطرف نہیں ہوتا بلکہ امت کے عامۃ الناس کی طاقت کی وجہ سے برطرف ہوتا ہے کیوں کہ قاضی کا تقرر کرنے والے یہی لوگ ہیں۔" واضح رہے کہ یہاں "مسلمین" اور "عامۃ الناس" کے تصورات مساوی کر دیے گئے ہیں۔

[۱۳۲] گذشتہ حاشیے میں دیے گئے مصادر کے علاوہ ملاحظہ ہو: عبد الرازق، الاسلام واصول الحکم، ص ۲۳-۲۲؛ الموسوعۃ الفقھیہ، ج: ۶، ص ۲۲۷؛ ۳۳، ۳۲۱۔

[۱۳۳] دوسری طرف، حاکم کے وزیر کا عہدہ ختم ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ تفویض اصل معنوں میں حاکم کی طرف سے ہوتی ہے یعنی حاکم اپنے کاموں میں مدد کے لیے وزیر مقرر کرتا ہے اور ان کاموں کا براہ راست ذمہ دار حاکم ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وزیر حاکم کی طرف سے کام کرتا ہے لیکن قاضی ایسا نہیں کرتا۔

[134] Hallaq, *Sharī'a*, pp. 126–135, 197–216

القلقشندی، صبح الاعشی، ج: ۴، ص ۳۷۔ عادل حکم ران کے وصف مشاورت کی عمومی اہمیت کے لیے ملاحظہ ہو: الطرطوسی، تحفۃ الترک، ص ۳۱؛ ابن تیمیہ، سیاسۃ الشرعیہ، ص ۴۱۶-۴۱۴؛ ابن جماعۃ، تحریر الاحکام، ص ۳۹۲-۳۸۹؛ ابن عبد ربہ، اللؤلؤۃ فی السلطان، ص ۱۸۳-۱۸۰۔

[135] Marshall, *Constitutional Theory*, pp. 103–104

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معیشت اور تخصص و مہارت کے تصور نے یہ فکر پیدا کر دی ہے کہ کیریئر یا پیشہ ورانہ ملازمت کا تحفظ فرد کی معاشی آزادی کے لیے لازمی ہے۔ ملازمت کو خطرہ لازمی طور پر آزادی کے لیے خطرہ ہے۔ لیکن انیسویں صدی سے پہلے یہ معاشی تصور بالکل موجود نہ تھا، عالم اسلام میں نہ کہیں اور۔ ملازمت کے لحاظ سے مسلم فقہا اس شعبے میں مہارت روزگار کے لیے حاصل نہیں کرتے تھے کیوں کہ وہ کئی دوسرے کام بھی کرتے اس لیے عہدۂ قضا ان کے لیے آمدن کے کئی ذرائع میں سے صرف ایک تھا۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں قاضی اور مفتی دوسرے "پیشوں" بالخصوص فن و حرفت سے روزی کماتے[۱۳۶]۔ بعد ازاں وہ تعلیم کے شعبے میں کئی قسم کے کام کرنے لگے جن میں درس و تدریس اور کتابت وغیرہ شامل ہیں اور یہ ہمیشہ رائج الوقت کام تھے۔ بعض قاضی نقل نویس، سیکریٹری اور ریکارڈ کیپر کے طور پر کام کرتے، بعض چھوٹے پیمانے پر تجارت کرتے اور کئی بڑے بڑے تاجر ہوتے۔ دوسرے لفظوں میں مسلم قاضی کا بطور اقتصادی انسان صرف عدالتی تنخواہ پر منحصر ہونا تو دور کی بات یہ تنخواہ تو اس کے ذرائع آمدن میں کوئی قابلِ ذکر حیثیت ہی نہ رکھتی تھی۔ لیکن یہ ادھوری کہانی ہے۔ قاضی کے عہدے کا معیاری دورانیہ اوسطاً دو یا تین سال تھا جس میں تھوڑے سے وقفے کے بعد تجدید ہو جاتی[۱۳۷]۔ بر طرفی ایک مسلمہ حقیقت تھی۔ یہ عین متوقع ہوتی اور اس پر اس کثرت سے عمل ہوتا کہ کوئی بھی اسے اپنے لیے خطرہ نہ سمجھتا۔ در حقیقت یہی تواتر اور عمومیت (شریعت سے کامل وفاداری کے علاوہ) نہ صرف عدلیہ کی آزادی کو ممکن بناتے ہیں بلکہ اسے مضبوط کردار بھی عطا کرتے ہیں[۱۳۸]۔

یہاں خیال رہے کہ جن تین عوامل کا ذکر میں نے کیا ہے وہ اس بات کی عملی وضاحت ہیں کہ تیان غلطی پر ہے۔ ان میں انتظامیہ اور عدلیہ کے تصادم میں کمی کرنے والا چوتھا عمل بھی شامل کیا جا سکتا ہے یعنی شریعت کی منہاجی اخلاقی قوت قاعدے کے طور پر قاضیوں اور حکام کو عدلیہ کی آزادی کا احترام کرنے پر مجبور کرتی

---

[136] Cohen, "Economic Background and Secular Occupations"

[۱۳۷] سترھویں صدی کے بعد کی سلطنت عثمانیہ میں یہ دورانیے بہت مختصر تھے لیکن ملازمتی معاش کی منطق وہی رہی۔

[۱۳۸] سترھویں اور اٹھارھویں صدیوں کے دوران استنبول میں کئی خاندانوں میں ایک "قانونی اشرافیہ" بنی اگرچہ وہ حقیقت میں قاضیوں کے طور پر کام نہیں کرتے تھے۔ لیکن یہ لوگ بھی نام نہاد دورِ اصلاحات تک شریعت کی وفاداری سے متزلزل نہ ہوئے۔ (اصلاحات کا کام انیسویں صدی کے وسط میں ہوا جب شرعی نظام مکمل طور پر منہدم ہو گیا)۔ ملاحظہ ہو: Hallaq, *Shari'a*, *pp. 216-221*۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تھی۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ عدلیہ کی آزادی کلچر میں پیوست تھی۔ اس لیے تیان کی دلیل میں اخلاقیات کی غیر موجودگی زیر بحث نظام پر ادھورا بیان ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی اپنی جدیدیت پسندی اور تجربیت پسندی کی دلیل بھی ہے[۱۳۹]۔

یہاں تک ہم نے شریعت پر مبنی "قانون سازی" اور عدلیہ کی طاقتوں کا ذکر کیا ہے۔ شریعت مکمل طور پر آزاد اور حاکم تھی جب کہ عدلیہ شرعی اخلاقی قانون کو "قانون ساز" طاقت کے ارادے (ارادۂ خداوندی) کے مطابق عمل میں لاتی تھی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ دونوں طاقتیں انتظامیہ کے مقابل کیسے آتی تھیں؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ انتظامیہ اصل میں ملازم طبقہ تھا جسے کچھ مخصوص کام انجام دینے کے لیے اجرت پر رکھا جاتا تھا۔ یہ طبقہ سلطنت کے حاکم (جسے غلام فوجیوں کی حمایت حاصل ہوتی اور جو اپنے آقاؤں کی طرح مسلم سرزمینوں کے اصل باشندے نہ ہوتے) پر مشتمل ہوتا جو شرعی احکامات نافذ کرتا اور اس کا پابند رہتا اور اس کے بدلے میں رعایا سے اجرت لیتا۔ یہ اجرت محصولات کی شکل میں ہوتی جو اکثر شرعی حدود سے متجاوز ہو جاتے لیکن کس حد تک بڑھ جاتے یہ بات ابھی تک ہمیں معلوم نہیں[۱۴۰]۔ تاہم

---

[۱۳۹] سترھویں صدی میں عثمانی مصر کے کلاسیکی مطالعے میں النہال (Judicial Administration, p. 73) بتاتا ہے کہ "اسلامی استبداد کے متعصب رویوں کے باوجود عدالتیں حیران کن طور پر انتظامی دخل اندازی سے آزاد تھیں؛ اور عدل کے انتظام و انصرام میں نمایاں مہارت رکھتی تھیں"۔ یہ نتیجہ عثمانیوں اور دیگر کے کاموں سے مکمل طور پر متفق ہے۔ ملاحظہ ہوں جینگز، گربر اور جیکسن کی تصانیف۔

[۱۴۰] ہم جو اسلامی تاریخ کے اسکالر ہیں، ابھی تک محصولات اور زائد محصولات (یا درحقیقت کم محصولات) کے مظہر کی موزوں تفہیم نہیں رکھتے۔ ابن خلدون (مقدمہ، ص ۲۲۱-۲۱۸) بتاتے ہیں کہ زائد محصولات اکثر اس لیے لگائے جاتے کہ شرعی محصولات اپنی نوعیت کے اعتبار سے مجموعی طور پر حاکم کے لیے کافی آمدن پیدا نہ کرتے تھے (ص ۲۱۸)۔ الطرطوسی (متوفی ۱۱۲۶) کے خیال میں محصولات کا مناسب طور پر جمع کرنا عادل حکمران کا ایک "ستون" ہے (سراج الملوک، ص ۳۰۶) جس کا مطلب یہ ہے کہ "حاکم کی یہ صفت" ہمیشہ پوری نہیں ہوتی تھی۔ دوسری طرف لگتا ہے کہ بعض مقامی لوگ محصولات ادا نہیں کرتے تھے جیسا کہ ۱۸۳۲-۱۸۳۱ کی دمشق بغاوتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی بڑی وجہ محصولات کا نفاذ بھی تھا۔ کہا جاتا ہے کہ دکانوں کے مالکان نے بھی سول نافرمانی کا اعلان کر دیا اور گلیوں میں مارچ کرنے لگے "کیوں وہ محصولات دینے عادی نہیں تھے" (لم یکن لسکان هذه البلاد اعتیادٌ علی دفع الضرائب)۔ اقتباس از کوثرانی، السلطة والمجتمع، ص ۵۸۔ چودھویں صدی میں شرعی اور زائد شرعی محصولات کے بیان کے لیے ملاحظہ ہو: القلقشندی، صبح الاعشی، ج:۳، ص ۵۴۰-۵۱۹۔ جدید ریاست میں قانونی ٹیکسوں کو چوری اور غلامی کی شکل کے طور پر دیکھے جانے کے باب میں ملاحظہ ہو:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہمیں اتنا معلوم ہے کہ محصولات کا معیار شریعت کا مقرر کردہ ہی ہوتا تھا؛ اور یہ بات آفاقی طور پر تسلیم شدہ ہے کہ جدید معیارات کے لحاظ سے یہ شرح غیر معمولی طور پر کم تھی[۱۴۱]۔ دوسرے لفظوں میں محصولات کا تعین متعین اور معروضی پیمانے سے ہوتا تھا اس لیے زائد محصولات کا اندازہ لگانا اور اسے شرعی عدالت میں چیلنج کرنا بہت ہی آسان تھا[۱۴۲]۔ یہاں تک کہ اکثر اسلامی سلطنتوں کی طرح عثمانی سلطنت میں بھی "سلطان کا دائرہ عمل ہمیشہ شرعی تصورِ عدل کی حدود میں رہتا اور (یہ حدود) سلطان کے حقوق کی ضمانت دیتے"[۱۴۳]۔ سلاطین کی حکومتوں کی نسبتاً مبہم نوعیت کی جھلک اسلام کے معیاری ذخیرۂ الفاظ میں نظر آتی ہے۔ سلسلہ وار اقتدار کے لیے "دولہ (ریاست)" کی اصطلاح مخصوص ہے جو انیسویں صدی سے جدید ریاست کی کاملیت بیان کرنے میں استعمال ہوتی ہے۔ لیکن اس سے پہلے اس میں ایسا کوئی مفہوم نہ پایا جاتا تھا۔ دولہ کی اصطلاح کا اصل مفہوم یہ تھا کہ ایسا خاندانی اقتدار جو دنیا کے کسی ایک اسلامی یا غیر اسلامی حصے میں وجود میں آتا اور پھر ختم ہو جاتا[۱۴۴]۔ اس تصور میں اقتدار کی گردش اور تبدیلی اصل چیز ہے[۱۴۵]۔ اس لیے امت متعین اور مستقل ہے اور روزِ قیامت تک ختم نہ ہو گی جب کہ اس پر حکومت کرنے والی دولہ عارضی اور ناپائیدار ہے جس کا

Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, pp. 169–174, xi; Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, p. 75

[۱۴۱] ملاحظہ ہو گذشتہ حاشیہ۔ شرعی محصولات مجموعی طور پر اڑھائی فی صد سے پندرہ فی صد کے درمیان ہوتے تھے جب کہ مغربی ملکوں میں صرف انکم ٹیکس کی اوسط تیس سے ساٹھ فی صد تک ہے (کم از کم ان ملکوں میں: ریاست ہائے متحدہ امریکا، متحدہ برطانیہ، سویڈن، ناروے، بلجیم، ڈنمارک، فرانس، جرمنی، یونان، اسپین، میکسیکو، آسٹریلیا، کینیڈا، جاپان)۔

[142] Johansen, *Islamic Law on Land Tax*; El-Nahal, *Judicial Administration*, pp. 51– 4; Khoury, *State and Provincial Society*, pp. 178–187

[143] Khoury, *State and Provincial Society*, p. 179

[۱۴۴] لغوی طور پر اس اصطلاح کا مطلب ہے "کسی چیز کا مسلسل وقوع پذیر ہونا" خاص طور پر جنگ میں فتح یاب ہونا۔ لہٰذا جیتنے والی جانب کو کہا جاتا ہے کہ اسے دوسری جانب پر دولہ حاصل ہے۔ اس کا دوسرا مطلب ہے "ایک حالت سے دوسری حالت میں بدلنا" یا "ایک طرح کے حالات سے دوسری طرح کے حالات میں تبدیلی"۔ اس کا بلیغ اظہار القلقشندی (صبح الاعشی، ج: ۴، ص ۴-۳) میں ہوا ہے۔ مزید ملاحظہ ہو: ابن منظور، لسان العرب، ج: ۱۱، ص ۳۰۳-۳۰۱؛ مقریزی، سلوک، ج: ۱، ص ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۶؛ ابن اثیر، کامل، ج: ۱۱، ص ۱۱۳-۱۱۲، ۵۶۲۔

[۱۴۵] مثال کے طور پر ملاحظہ ہو، ابن خلدون، مقدمہ، ص ۱۸۵-۱۸۴، ۲۳۸-۲۱۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱؛ ابن الطقطقی، الفخری، ص ۱۸، ۲۸، ۳۰۔ دولہ کی اصطلاح اسلامی اقتدار کے لیے استعمال ہوتی تھی جو اسے فارس اور بازنطینی یا دیگر غیر اسلامی اقتدار سے ممتاز کرتی تھی۔ یہاں مشار الیہ (دولہ) ابھی تک موثر طاقت رکھتا ہے جو تحکیم کی خاص روایت میں مسلسل سلسلۂ اقتدار سے نکلتی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امت اور اس کی شریعت سے کوئی بدیہی، نامیاتی یا مستقل رشتہ نہیں[۱۴۶]۔ یہ کسی مقصد کا ذریعہ ہے۔ جس طرح کوئی شخص کسی کو اپنے مکان کے انتظام کے لیے اجرت پر نگران مقرر کرتا ہے اسی طرح دولہ اور اس کا سلطان امت کی جانب سے شرعی سماج قائم رکھنے کا کام کرتے ہیں۔ جس طرح مکان کا نگران تبدیل کیا جا سکتا ہے اسی طرح دولہ بھی۔ فرق یہ ہے کہ دولہ کا خاتمہ امت کے فیصلے سے نہیں ہوتا تھا۔ اگر کوئی دولہ ختم ہوتی تو اس وجہ سے کہ کوئی دوسری طاقت ور دولہ وجود میں آجاتی جسے دارالسلام (امت کے مکان) کے نئے محافظ اور نگران کے طور پر اجرت کے لیے رکھ لیا جاتا۔ زیادہ طاقت ور دولہ اس وجہ سے کامیابی اور شرعی جواز حاصل کرتی ہے کہ یہ شریعہ اور اس کے معیارات کے نفاذ میں بہترین اور موثر خادم ثابت ہوتی ہے۔ دولہ کی یہ عارضی حیثیت (امت اور اس کی شریعت کے استقلال کے برعکس) طاقتوں کی علیحدگی کے اسلامی تصور اور اسلامی دستوری نظریہ و عمل سمجھنے میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ اس تقابل کی مزید وضاحت اس حقیقت سے بھی ہوتی ہے کہ اسلامی تاریخ کی پوری بارہ صدیوں میں (کالونیل ازم کی طرف سے اسلامی سیاسی، تعلیمی اور سماجی ڈھانچے تباہ کرنے سے پہلے تک) امت اور اس کی شریعت مستحکم رہے جو انسانی تاریخ کا نایاب واقعہ ہے۔ اس کا موازنہ ان بارہ صدیوں میں دولہ کی گردش سے بھی کیا جا سکتا ہے کیوں کہ ان صدیوں میں عرب اور ایشیا میں قریباً اٹھارہ دوَل (دولہ کی جمع) رہے، ایران میں کم از کم چوبیس اور مصر میں آٹھ۔

عام طور پر اسلامی سرزمینوں کے حاکم جن خطوں پر حکومت کرتے وہاں وہ غیر ملکی ہوتے تھے۔ اکثر اوقات وہ (پیدائشی) غیر مسلم ہوتے جو بعد میں اسلام قبول کر لیتے اور انہیں مقامی اسلامی اقدار، رواجوں اور زبان میں پختگی حاصل کرنے میں ایک دو نسلیں بیت جاتیں۔ جدید ریاست کے برعکس ان کے پاس بیوروکریٹک مشینری نہ ہوتی اس لیے انتظامی طور پر وہ معاشرے میں سرایت نہ کر سکتے[۱۴۷] لہٰذا یہ معاملہ شریعت کے بنے

---

[۱۴۶] اس سے یہ مظہر واضح ہو جانا چاہیے کہ اسلام کی فقہی تصانیف (فقہ، اصول الفقہ، قواعد، الاشباہ والنظائر وغیرہ) نے گیارہ صدیوں تک نہ تو دولہ کی اصطلاح اور نہ اس کا کوئی مشتق اپنے ڈسکورس میں شامل کیا۔ عام حوالہ سلطان ہے جو شخصی سیاسی شخصیت کے طور پر ہی حاکم نہیں بلکہ حکومت یا انتظامی طاقت کا مجرد تصور بھی ہے اور یہ اصطلاح اسلامی تحکیم میں مستقل ہے۔

[۱۴۷] امت اور دولہ کے مابین علیحدگی کی مختلف شکلوں کے بارے میں ملاحظہ ہو: کوثرانی، السلطة والمجتمع، ص ۳۷-۳۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بنائے ذرائع تحکیم اور فقہا پر چھوڑ دیتے کہ امت کے نمایندوں کے طور پر کام کریں۔ اس لیے وہ شریعت کے احکامات تسلیم کرتے، امت کی طرف سے اپنے اوپر لاگو کردہ فرائض ادا کرتے اور معقولیت کے دائرے میں رہتے ہوئے جتنا ہو سکتا مالی فوائد بھی سمیٹتے۔

بلاشبہ، تمام حکام قواعد شریعہ کی یک ساں حد تک یک ساں طریقے سے پابندی نہیں کرتے تھے لیکن مجموعی طور پر شریعت کی اتباع ہی معیار تھا۔ اس کی وضاحتی مثال ہماری اپنی جدید سیاست ہے۔ کوئی بھی یہ پیش گوئی نہیں کر سکتا کہ امریکی صدر یا کینیڈی وزیر اعظم منتخب ہو کر اپنی ریاست کے معاملات کیسے چلائے گا۔ بعض قومی معیشت تباہ کر دیتے ہیں، بعض اپنے ملکوں کو طویل جنگوں میں گھسیٹ لیتے ہیں، بعض پر امن ہوتے ہیں اور تشدد نہیں کرتے، بعض بنیادی حقوق کا تحفظ کرتے ہیں اور بعض ان کی کھلی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ لیکن یہ تمام صدور اور وزرائے اعظم (باوجود اس کے کہ ان کی طاقتیں اپنے ملک کی دستوری روایت کے لیے سنجیدہ خطرہ بنتی ہیں[148]) امریکا اور کینیڈا کی لبرل جمہوریت کے عمومی قواعد اور معیارات پر عمل کریں گے۔ اسی قسم کے تنوعات اسلامی حکومتوں کے سلسلوں میں بھی موجود تھے؛ تاہم ان میں دو بڑے دستوری اختلافات ضرور ہیں:

۱) یہ کہ سرزمین کا قانون شریعت تھی اور سیاسی نظم و نسق کے معیارات فراہم کرتی تھی جب کہ جدید لبرل جمہوریتوں میں مقننہ نسبتاً کم اختیارات کی حامل ہے؛

۲) لبرل جمہوریتوں میں ایگزیکٹو اور انتظامی طاقتوں کی قانون سازی کے اختیارات سلاطین سے کہیں زیادہ ہیں۔

اس میں یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے، اور جیسا کہ کچھ دستوری ماہرین کا خیال بھی ہے کہ امریکی صدارت دستوری روایت کے لیے خطرہ بن چکی ہے یہاں تک کہ "تباہی کا مرکزی عامل"[149] ہے؛ اسلامی تاریخ میں بھی خاص ادوار ایسے آئے جنہیں انہی الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے مثال کے طور پر مملوک دور کے تین یا چار آخری

---

[148] Ackerman, *Decline and Fall*, p. 4; Louis Fisher's review of this book, 56

[149] گذشتہ فٹ نوٹ ملاحظہ ہو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عشرے[150]۔

اس بحث کا مطلب یہ ہے کہ سلطان "مقننہ" اور عدلیہ کی طاقتوں سے الگ بلکہ کئی لحاظ سے ان کے احکامات کے تابع ہوتا تھا۔ اسلامی فقہی سیاسی تھیوری اور عمل (سیاسہ شرعیہ) اسی کا متقاضی تھا اور تھیوری پر عمل کیا جاتا تھا۔ یہاں جوہری دستوری حقیقت یہ ہے کہ شریعت بذات خود مخصوص اختیارات حاکم کو تفویض کر دیتی تھی۔ ہر ایک حاکم نے سیاسہ شرعیہ کے ہر حکم پر تو عمل نہیں کیا لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ منہاجی قانون یہی تھا یعنی حاکم کے اعمال ہمیشہ شرعی فکر اور شرعی معیارات کی کسوٹی پر پرکھے جاتے۔ سیاسہ شرعیہ کے اصولوں سے انحراف بری حکومت کہلاتا تھا۔

اس بحث سے مغربی و مشرقی سوچ میں غالب "مشرقی استبداد" کے تصور پر تبصرہ کرنا ممکن ہے۔ اس تصور میں مزید وزن ایک موضوع حدیث نبوی سے ڈالا گیا جس کے مطابق "استبداد کے ساٹھ سال ایک دن کے فتنے سے بہتر ہیں"[151]۔ اس روایت کو ثبوت کے طور پر پیش کیا گیا کہ "مشرقی لوگوں" کی طبیعت میں اتباع کا مادہ پایا جاتا ہے اس لیے ان میں ظلم و استبداد برداشت کرنے کی فطری صلاحیت موجود ہے (کیا اب یہ کہنے کی ضرورت بھی باقی ہے کہ اس نظریے کو گذشتہ اور حالیہ کالونیل ازم کے جواز میں پیش کیا گیا)۔ مذکورہ حدیث نبوی سے خود مسلمان اپنے سیاسی و قانونی نظام اور عمل کا درست فہم حاصل نہیں کر سکتے کجا یہ کہ اس کی مکمل غلط استشراقی تفسیر قبول کی جائے۔ اس حدیث میں بنیادی اصطلاحات "استبداد" اور "فتنہ" ہیں۔ اگر "استبداد" کی تعریف ماقبل انیسویں صدی کے یورپی معیارات سے کی جائے جس میں استبدادی مشرق کا تصور ایک فیشن تھا، تو یہ واضح ہو جائے گا کہ ہم یورپی تصورِ بادشاہت (جو مطلق العنان، آمریت پسند اور قانون ساز تھا) کو اسلامی منظر نامے پر مسلط کر رہے ہیں۔ اس تصور کا یہ اطلاق دو اسباب سے ناجائز ٹھہرتا ہے کیوں کہ "مشرقی استبداد" اپنی بدترین شکل میں بھی دو مقاصد حاصل نہیں کر سکتا تھا جو یورپی بادشاہ کامیابی اور آسانی سے حاصل کر لیتا تھا:

ا) سلاطین اور بادشاہ جن معاشروں پر حکومت کرتے وہ کبھی بھی ان میں سرایت نہ کر سکتے بلکہ وہ

---

[150] Hallaq, *Sharī'a*, p. 209, 397; Hallaq, *Origins*, pp.187–189

[151] اس موضوع پر حدیث کے متن کے لیے ملاحظہ ہو: مسلم، صحیح، ج:۳، ص ۳۵۲-۳۳۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

"باہر" سے آکر ان پر حکومت کرتے اور؛

۲) ان حکم رانوں پر قانون بہت سی پابندیاں لگا دیتا تھا اور یہ قانون ان کا اپنا تخلیق کردہ نہیں تھا اور نہ ہی ان کے کنٹرول میں تھا۔

اس لیے وہ جتنا بھی ظلم و جبر کر لیتے اس سے ان کے محکوم معاشروں کی اجتماعیت متاثر نہ ہوتی اور وہ معاشرے خود اپنی زندگی کی اساس اور اس کا تعین کرنے والے تھے۔ استشراقی تعریف میں "استبداد" کے مفہوم اور وسعت کو بہت بڑھا چڑھا کر بیان کیا گیا ہے جب کہ "فتنہ" کی شدت ڈرامائی طور پر کم کر دی گئی کیوں کہ فتنہ میں اہم ترین چیز یعنی امت منتشر ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف اگر اسلامی روایتی تنظیم کی نوعیت ذہن میں رکھی جائے تو اسلامی فکر امت کو زندگی کا گہوارہ اور بامعنی معاشرت کا مرکز تصور کرتے ہوئے یورپی دنیا کی نسبت استبداد اور اس کے سلطانی استعمال کو نسبتاً کم خطرناک سمجھتی ہے۔

اگر ہم یہ سوال کریں کہ سلطان کے کا دائرہ کار اور اس کی طاقت کیا تھی؟ تو "مشرقی آمریت" کے تصور کا مغالطہ مزید واضح ہو جاتا ہے۔ اول، سلطان حقیقی معنوں میں حاکم نہیں تھا۔ اگرچہ جبر کے ذرائع پر اس کا کنٹرول ہوتا تھا لیکن وہ ان کا استعمال بس وہیں تک کر سکتا تھا کہ جہاں تک فقہا (اور کسی حد تک صوفیہ) عوام کی جانب سے اسے جواز عطا کرتے تھے۔ وہ قانون کا ماخذ نہ ہوتا اس لیے ارادۂ قانونی بھی نہیں رکھتا تھا۔ وہ "شریعت مطہرہ" کی خدمت کرتا تھا خواہ دل سے یا بے دلی سے [۱۵۲]۔ معاہدے کی شرائط بالکل واضح تھیں۔ فقہا کے عطا کردہ جواز کے بدلے سلطان محصولات مقرر کرتا؛ اور یہ جواز اسے صرف اس صورت میں ملتا کہ وہ شریعت کے احکامات نافذ کرے گا اور سماجی و اجتماعی ہم آہنگی قائم رکھے گا (اور سماجی وحدت اسلام میں ایک مقدس تصور ہے)۔ حاکمیت ہمیشہ اللہ کی رہی اور شریعت اس حاکمیت کا اظہار [۱۵۳]۔

اس کے برعکس جدید ریاست خود حاکمیت کی مالک ہے اور اس کا اظہار اس کے ارادۂ قانونی اور ریاستی قانون

---

[۱۵۲] لہٰذا ما قبل جدید اسلامی تناظرات میں سیاست اور علم کے مابین کش مکش کے تمام ابواب میں اس کش مکش کی حدود سے واقفیت ہونا ضروری ہے کیوں کہ کش مکش قانون سازی کی بیرونی حدوں پر لیکن انتظامی میدان کے اندر رہی۔ جواز اور نظریے کے جو معاملات امید صافی (Politics of Knowledge) نے اٹھائے ہیں، وہ دولہ کے فہم کے لیے انتہائی ضروری ہیں لیکن شریعت کے بارے میں نہیں۔

[153] Zaman, *Religion and Politics*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں ہوتا ہے۔ کوئی ایسی جدید قومی ریاست نہیں جس کا اپنا ذاتی قانون نہ ہو۔ آئینی اصطلاح میں مسلمان حاکم ارادۂ مقتدرہ نہیں رکھتا تھا۔ اس پر شریعت کو نافذ کرنا واجب تھا اور شریعت اس کی اپنی بنائی ہوئی نہ تھی۔ درحقیقت مسلم سرزمینوں میں بہت سی حکومتیں بہ یک وقت موجود رہیں لیکن تمام حکمران ایک ہی قانون یعنی شریعت کا نفاذ کرتے تھے۔ اس لیے شریعت ماورائے جغرافیہ ہونے کی وجہ سے تمام سلطنتوں کا مشترکہ قانون تھی۔

شریعت (سیاسہ شرعیہ کے نظریے کے ذریعے) حکمران سے تقاضا کرتی ہے کہ "امورِ دنیا کا انتظام" کرے اور پیغمبر کی نیابت میں دنیا میں شریعت کی بالادستی یقینی بنائے اور یہی مینڈیٹ شریعت پر پابندی لازم ٹھہراتا ہے۔ اسی چیز کو امت کے مفادات کا خیال رکھنا کہا جاتا ہے (جس کا بار بار ذکر "رعایت مصالح المسلمین" کے الفاظ میں ہوا ہے)[۱۵۴]۔ تمام مسلمان اور دارالسلام میں رہنے والے ذمّی غیر مسلم حاکم سلطنت کے ساتھ ایک مستقل معاہدے میں بندھے ہوتے؛ وہ معاہدہ جس کی شرائط میں جان کا تحفظ، اعضا کا تحفظ اور کسی حد تک جائیداد کا تحفظ شامل ہیں۔ ان حقوق میں سے کسی ایک بھی حق پر حملہ مسلم رعایا پر حملہ تصور کیا جاتا لہٰذا منطقی طور پر امت کے ساتھ ہونے والے معاہدے کی خلاف ورزی پر محمول کیا جاتا۔ جیسا کہ جوہانسن کہتا ہے، اسے "حکومت کی اتھارٹی پر "حملہ تصور کیا جاتا" اور حکومت اپنے ردِ عمل (یعنی دفاع کرنے) کے ذریعے اس معاہدے کو دوبارہ بحال کرتی"[۱۵۵]۔ اس لیے سلطان ایک معاہداتی رشتے میں امت کا پابند تھا لیکن یہ معاہداتی رشتہ دستوری طور پر شریعت اور اس کے فقہا متعین کرتے تھے کوئی دوسرا نہیں۔

اس معاہدے کی رو سے حکمران پر فرض تھا کہ وہ:

۱) اپنی اقلیم میں شرعی عدالت کے فیصلوں کا اطلاق و نفاذ کرے؛

۲) قرآن کی بیان کردہ حدود کی خلاف ورزی پر سزاؤں کا نفاذ کرے، اور ان حدود کے قواعد بھی خود شریعت نے متعین کر دیے ہیں؛

۳) جیش (فوج) تشکیل دینے کی صلاحیت قائم رکھے؛

---

[154] Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, Dawood's abridgment, p. 189

[155] Johansen, "Territorial Concepts," pp. 452–453; Johansen, "'Iṣma-Begriff im Hanafitischen Recht"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۴) سرحدوں کی حفاظت کرے اور گذر گاہوں کا تحفظ بہتر بنائے؛

۵) جنگ کے بعد مالِ غنیمت تقسیم کرے؛

۶) زکوٰۃ جمع کرے اور اسے تقسیم کرے؛

۷) قاضیوں، بازاروں کے نگرانوں (محتسب) اور ٹکسال (سکہ) کے افسروں کی تقرری، نگرانی اور برطرفی کرے کہ وہ اپنے فرائض شریعت کے مطابق سرانجام دیں[۱۵۶]؛

۸) جن یتیم نابالغوں کے قانونی محافظ (ولی) نہ ہوں ان کی دیکھ بھال کرے[۱۵۷]۔

آپ ان فرائض کی حدود پر غور کریں۔ پہلے پانچ فرائض (جو شریعت کی تھیوری اور عمل دونوں میں انتہائی اہم ہیں) کا تعلق جائز جبر کے اطلاق کی صلاحیت سے ہے۔ چھٹے فرض کا تعلق محصولات سے ہے جن کا معاملہ شریعت نے حاکم کو تفویض کیا ہے۔ ساتواں فرض انتظامی عدل میں حکم ران کی اہم ترین ذمہ داریوں سے متعلق ہے۔ اس لیے یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ حاکم کے فرائض اصل میں خدمات تھیں اور یہ خدمات امت کی سکیورٹی اور امن و امان کی خاطر حاصل کی جاتیں اور حاکم ان خدمات کا معاوضہ محصولات کی صورت میں وصول کرتا۔ یہاں امت کا مجرد تصور ایک مجسم شکل اختیار کر لیتا ہے۔ حاکم جس شرعی معاشرے یا معاشروں پر حکومت کرتا ہے ان کی حفاظت کا نگران اور ان کے امن کار کھوالا ہوتا ہے۔

دوسری طرف سیاسہ شرعیہ حاکم کو قانونی طاقت بھی عطا کرتی کہ وہ دینی قانون اور انتظامی قواعد کا نفاذ یقینی بنا سکے؛ اس طاقت کا زیادہ تر تعلق حکومتی مشینری سے تھا جس میں قاضیوں کے دائرہ اختیار اور دائرہ کار میں اضافہ یا کمی کے ساتھ ساتھ حکومتی اہل کاروں کی سرزنش اور گوشمالی بھی شامل تھی[۱۵۸]۔ محصولات کے علاوہ سیاسہ شرعیہ کے قواعد و ضوابط میں اراضی کے استعمال اور بسا اوقات فوج داری قانون اور اخلاقِ عامہ کے

---

[۱۵۶] ابن خلدون بتاتے ہیں کہ ٹکسال اور بازار دونوں کی نگرانی دینی ذمہ داریاں ہیں جن کی ادائیگی قاضی القضاۃ خود کرتا تھا؛ تاہم بارھویں صدی سے یہ دونوں الگ الگ شعبے بن چکے ہیں اگرچہ ان کا عملہ اب بھی علما پر مشتمل ہوتا ہے۔ ابن خلدون، مقدمہ، ص ۱۷۶-۱۷۷۔

[۱۵۷] ایضاً؛ بغدادی، اصول الدین، ص ۲۷۲-۲۷۱؛ ابن الطقطقی، الفخری، ص ۳۵-۳۴۔

[۱۵۸] یہ ذمہ داری مظالم عدالتوں کے دائرہ کار میں آگئی۔ ملاحظہ ہو:
Hallaq, *Origins*, pp. 99–101; Hallaq, *Sharī'a*, pp. 208–213

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

متعلقہ امور بھی شامل ہوتے جن سے سماجی ہم آہنگی متاثر ہو سکتی تھی۔ تھیوری اور عمل میں غالب طور پر، سیاسہ شرعیہ کے ذریعے حاکم کو عطا ہونے والی طاقتیں نہ صرف دینی قانون کے اصول و احکامات کے مطابق تھیں بلکہ (جیسا کہ ہم دیکھیں گے) اس قانون کی توسیع بھی تھیں۔ اس لیے ان طاقتوں کا موزوں استعمال کسی بھی طرح انحراف (یا استبداد) کا باعث نہیں بن سکتا تھا۔

اس لیے سیاسہ شرعیہ نے حاکم کو ان طاقتوں کے موثر استعمال کے قابل بنانے کے لیے انتظامی قواعد پر مشتمل اضافی طاقتیں بھی عطا کیں۔ (یہاں یہ بات دھیان میں رہے کہ سیاسہ شرعیہ کے اصول و ضوابط یا کسی بھی فقہی بیانیے یا کسی دوسرے بیانیے میں ریاست کی تھیوری نہیں دی گئی)[159]۔ اکثر اوقات، انتظامی قواعد و ضوابط دینی قانون کے احکامات پر محض زور دینے کے لیے ہوتے بلکہ اس سے سلطان کا پابندِ شریعت ہونا بھی واضح ہو جاتا۔ ان حالات میں جواز کی شرط لازماً ملحوظ رکھی جاتی۔ تاہم انتظامی قواعد شریعت کے کچھ احکامات کی تکمیل بھی کرتے بالخصوص جہاں رعایا کے امن و امان کا معاملہ ہوتا، یہ قواعد حکومتی کامیابی کا ستون سمجھے جاتے۔ ان امور میں سے اہم ترین یہ ہیں: شاہ راہوں پر ہونے والی ڈاکہ زنی، چوری، بدنی نقصان، قتل، زنا (شادی شدگان کا) اور زنا (غیر شادی شدگان کا، بشمول تہمت اور حدِ قذف)، سود، محصولات،

---

[159] العظمہ کی کتاب "Muslim Kingship" میں بہت کچھ اختلافی ہے، لیکن درج ذیل مشاہدہ نہ صرف ناقابلِ تردید بلکہ قاطع بھی ہے: "یہ واضح ہے۔۔۔ ازمنہ وسطا میں سیاست پر عربی اور زیادہ عمومی طور پر مسلم تصانیف میں ریاست کی کوئی تھیوری پیش کی گئی ہے نہ تشکیل دی گئی ہے۔ اور نہ ہی یہ بادشاہت (ملوکیت) کو شاہی سرگرمیوں کے مجموعے سے زیادہ کچھ حیثیت دیتی ہیں؛ ان کا بیان اور مندرجات ضرور ملتے ہیں لیکن ان کی تھیوری نہیں ملتی۔ یہ بات سچ ہے کہ عمومی طور پر حکومت کی اقسام کے متعلق اشارے موجود ہیں خواہ ان کی بنیاد دین ہو یا عقل ہو یا ہوس۔ لیکن یہ شاہی تحریک کی ترتیب ہے ریاست کی تھیوری نہیں۔۔۔ ریاست موجود ہے (مثلاً ابن خلدون میں) لیکن یہ ایک مجرد سرگرمی ہے جو بادشاہ کے تفصیلی افعال میں مجسم ہوتی ہے، جب کہ تاریخ ریاست کی تاریخ نہیں بلکہ ایک خاص شاہی سلسلے کی تاریخ ہے۔ ابن خلدون اس میں تاریخ نویسی کی روایت سے متفق ہے اور اپنی تاریخ نویسی میں اس روایت کا وفادار جانشین ہے، قطع نظر اس بات کے کہ وہ اس روایت کے کچھ خاص عناصر کو غیر نمایاں کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ مزید برآں، ریاست پر لکھنا، یہاں تک کہ جب بادشاہ کی شخصیت تک محدود ہو یا اس کے دورِ بادشاہت کے دوران مخصوص جماعتوں کے افعال تک، رسمی طور پر ریاست پر لکھنے کا حصہ نہ تھا بلکہ تاریخی ادب کا حصہ تھا جس میں ریاست طاقت کی محض زمانی توسیع کے سوا کچھ نہیں (ص ۱۱۴-۱۱۳)"۔ اس ساری بات کا خلاصہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ ریاست کی تھیوری ہو ہی نہیں سکتی تھی کیوں کہ خود ریاست ہی موجود نہ تھی۔ یہ غیر موجودگی زیادہ قابلِ ذکر ہے کیوں کہ مسلم فقہا نے عمل کے ہر اہم میدان کے لیے تھیوری تشکیل دی لیکن دولہ اور اس کی انتظامی سلطنت شریعہ تھیوریوں کا ضمنی حصہ اور ان کی توسیع رہی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

زمین کی اجرت اور وہ سب قطعی امور جن سے عامۃ المسلمین کے امن و امان میں خلل کا اندیشہ ہو۔ یہ بات زور دے کر کہی جاتی ہے کہ شریعت ان تمام امور کا احاطہ کرتی تھی لیکن انتظامی قواعد ان میں مزید بہتری پیدا کرنے کے لیے تھے (جو ضرورت کے مطابق اختیار کیے جاتے)۔ ان دینی اور سلطانی قوانین کے سختی سے نفاذ کی خاطر قواعد و ضوابط میں (خاص طور پر عادی چوروں سے اعتراف کروانے میں) تشدد اور سلطان کے حکم پر ڈاکوؤں کے قتل کی بھی اجازت تھی۔ فقہا کی نظر میں سود کا اجرا، ظالمانہ محصولات اور تشدد انتہائی قابل اعتراض قانون تھے اور فقہا اور قاضی اکثر ان کے خلاف ڈٹ جاتے۔ اس سے قطع نظر انتظامی قواعد کو قانونی کلچر کے لازمی حصے اور بذات خود سیاسہ شرعیہ کے ماورائے عدلیہ عنصر کے طور پر دیکھا اور قبول کیا جاتا۔ مجموعی طور پر ان میں اختلافات سے زیادہ مشابہتیں پائی جاتی ہیں[160]۔

رعایا اور عام آبادی پر شریعت کا قانون لاگو ہوتا جب کہ حکومتی ملازموں (فوج، پولیس، انتظامیہ اور منشی طبقہ اور قاضی) پر ایک الگ ضابطہ نافذ ہوتا جسے سلطانی ضابطہ کہا جا سکتا ہے[161]۔ دوسرے لفظوں میں عامۃ الناس میں سے کسی بھی مرد یا عورت، مسلمان، عیسائی یا یہودی کو شرعی عدالت میں مقدمے کی سماعت کے

---

[160] Pierce, *Morality Tales*, p. 122; Hallaq, *Sharī'a*, pp. 214–216

سلطنت عثمانیہ اسلام میں طویل ترین شاہی سلسلہ ہے، عثمانیوں کے دور میں قاضی اختصاصی طور پر قوانین کے نفاذ کا ذمہ دار تھا۔ عملی طور پر وہ قانون کا حتمی منتظم اور آخری شارح تھا اور قانون فیصلہ دینے میں اتنا سخت تھا کہ قاضی کی تفتیش کے بغیر کوئی سزا نہیں دی جا سکتی تھی اور بلاشبہ عدالتی ریکارڈ میں یہ ثبوت موجود ہے کہ سزا کے فیصلے کا اختیار صرف اور صرف قاضی کے پاس تھا اور سزاؤں کا اجرا عام طور پر انتظامی اتھارٹی کے پاس ہوتا تھا۔ یہ قوانین پہلے والے سلاطین کے قوانین کا تسلسل تھے، ان میں ایسے طرزِ عمل سے سختی سے منع کیا گیا تھا جس سے حکومتی اہل کاروں کی طرف سے عام آبادی پر ناانصافی ہونے کا اندیشہ ہوتا۔ سلیمان القانونی (دورِ حکومت: ۱۵۲۰-۱۵۶۶) کا قانون کہتا ہے کہ "انتظامیہ کے اہل کار قاضی کی دست اندازی کے بغیر کسی بھی شخص کو زخمی کریں گے نہ قید کریں گے۔ اور وہ جرم کے حساب سے جرمانہ اکٹھا کریں گے اور اس سے زیادہ ہرگز نہ لیں گے۔ اگر وہ ایسا کریں گے تو قاضی زائد رقم پر حکم لگائے گا اور اسے متعلقہ شخص کو واپس کروائے گا۔" لہٰذا قانون نے شریعت کے مقام اور دائرہ کار میں تطبیق کر کے اسے مستحکم کیا اور شریعت کو سلطانی عدل کی مداخلت کی ضرورت تھی۔ اس باہمی تکمیلی ثنویت کا اظہار عثمانی حکام، سلاطین، شیوخ الاسلام، وزیروں اور قاضیوں کے عدالتی ڈسکورس میں بے شمار احکامات اور خطوط میں ہوتا ہے: عدل و انصاف ہمیشہ "شریعت اور قانون کے مطابق" کیا جائے گا۔

Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi," p. 166, 168; Peirce, *Morality Tales*, p. 119

[161] Johansen, "Territorial Concepts," p. 452

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بغیر سزا نہیں دی جاسکتی تھی (اور مقدمے کی سماعت میں ارادۂ حاکم کا کوئی دخل نہیں ہوتا تھا) جب کہ سلطانی ضابطہ خود سلطان اور اس کے ملازموں (جن میں شرعی قاضی بھی شامل ہیں) کے لیے مطلق ہوتا تھا۔

خود سلطان نہ صرف اپنے ضابطے کی پابندی کرتا بلکہ شریعت کے قانون کا پابند بھی ہوتا۔ اپنی ذاتی حیثیت میں وہ عام شرعی رعایا کی طرح ہوتا جس پر قرض، معاہدے اور دیگر قسم کے دعوے کیے جاسکتے تھے۔ اسی طرح شرعی تعزیرات اور قرآنی حدود کی خلاف ورزی کی صورت میں سزا کا مستحق بھی ہوتا[۱۶۲]؛ اس کے پیچھے دلیل یہ تھی کہ تمام مسلمان، کم زور یا طاقت ور، اپنے حق زندگی اور حق جائیداد اور باہمی ذمہ داریوں کے معاملے میں مساوی ہیں[۱۶۳]۔ شریعت میں سلطان اور اس کے آدمیوں کو کوئی خصوصی استحقاق یا استثنا حاصل نہ تھا۔

سیاسی اخلاقی سطح پر حلم، رحم اور عفو حکومت کے متوقع معیارات تھے جن کی خلاف ورزی کا نتیجہ برطرفی یا قتل ہوتا۔ کسی بھی سیاسی طاقت کے جائز ہونے کے لیے ضروری تھا کہ وہ ان معیارات پر پوری اترے اور اخلاقی و قانونی طور پر جواب دہ ہو[۱۶۴]۔ انتہائی بے رحم یورپی مبصرین بھی اسلامی قانونی نظام کی یہ خصوصیت تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔ شریعت "شہزادے کے ارادے پر غالب ہوتی" (اور شہزادہ) "قانون کی پابندی کرتا؛ اور امتدادِ زمانہ نے بعض قدیم اطوار اور عادتوں کو لوگوں کی نظروں میں اتنا مقدس بنا دیا تھا کہ کوئی بھی عقل مند بادشاہ طاقت کے ناجائز استعمال سے ان کی خلاف ورزی کی ہمت نہ کرتا"[۱۶۵]۔

لہٰذا سیاسہ شرعیہ کے مطابق اقتدار کسی بھی طرح سیاسی تحکیم کی لامحدود طاقت نہ تھی بلکہ شرعی رعایا پر حکومت کرتے ہوئے شہزادہ بنیادی طور پر دانائی، حلم اور بصیرت کا شرعی استعمال کرتا۔ عامۃ الناس کے معاملے میں ان خصوصیات کا اظہار اس طرح ہوا کہ قاضی کو حتمی جج اور دینی قانون کا نمایندہ تسلیم کیا جاتا کیوں کہ سلطان کی طرف سے جو بھی مقدمہ قاضی کے پاس آتا اس میں یہ ناقابل فسخ سلطانی حکم شامل ہوتا

---

[۱۶۲] حدود وہ جرائم ہیں جو قرآن میں متعین ہیں اور ان میں عام طور پر زنا، زنا کا جھوٹا الزام، شراب نوشی، چوری، ڈاکہ زنی، بغاوت اور ارتداد شامل ہیں۔ ملاحظہ ہو: Hallaq, Shari'a, pp. 311-320

[۱۶۳] یہ مفروضہ قانون کے "پانچ کلیات" پر قائم ہے جن پر باب ششم فصل دوم میں بحث کی گئی ہے۔

[۱۶۴] ابن قتیبہ، کتاب السلطان، ص ۱۲۵-۱۲۰؛ ابن عبدربہ، اللؤلؤ فی السلطان، ص ۱۶۳-۱۶۰، ۱۸۰-۱۷۴۔

[165] Cited in Strawson, "Islamic Law and English Texts," p. 35

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ شرعی قانون اور انتظامی قواعد لاگو کیے جائیں۔ دوسری طرف شاہی ملازم سلطان کی صفت عفو سے اکثر اوقات فائدہ اٹھاتے (بالخصوص پہلی یا چھوٹی موٹی لغزشوں پر) لیکن ان پر سلطانی قانون کا اطلاق ہوتا جو مطلق اور سخت تھا اور جس پر فوری عمل ہوتا تھا۔ شاہی ملازموں کے خلاف اجمالی فیصلے کا حق سلطان کے لیے مخصوص تھا جسے وہ بعض اوقات اپنے سرکاری نمایندوں کو تفویض کر دیتا اور شاہی ملازم مکمل طور پر سلطان کی اطاعت کا حلف اٹھاتے۔ کیوں کہ سلطان کے آدمی (جن کی پرورش ریاست کے ملازموں کے طور پر ہوتی) واقعی سلطنت کے لیے ہوتے۔ وہ خود اور ان کی زندگی بھر کی جمع کی ہوئی دولت سلطنت کی ملکیت ہوتی تھی؛ وفات یا سنگین غلطی کے ارتکاب کی صورت میں یہ جائیداد جہاں سے آتی وہیں واپس ہو جاتی۔

آقا کے طور پر حاکم اپنے نائبین اور سرکاری ملازموں کی طرف سے ہونے والی کسی ناانصافی کے لیے ذمہ دار ہوتا تھا۔ حکومتی اہل کاروں اور قاضیوں کے غلط رویے کا مقدمہ براہ راست حاکم یا مظالم عدالت میں بھیجا جاتا۔ تحکیم کے اس تصور اور روایت میں قابل ذکر بات یہ ہے کہ اداروں کے معیاری اور شفاف طرز عمل کے متعلق کسی رسمی اخلاقی ضابطے کے بغیر ہی اسے ایک مختلف اخلاقیات میں پیوست، سیاسی جواز، اور سماج اور سلطنت دونوں کی بہتری کے لیے ناگزیر سمجھا جاتا (اس کے برعکس جدید ریاست میں اداروں کے منشور، آئین یا استدلال کا افراد کی اخلاقی جواب دہی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا)۔ دوسرے لفظوں میں یہ ایسا کلچر تھا جس میں اخلاقی جواب دہی کا سیاسی تصور رائج تھا۔ تو یہ تھا انتظامی حکومت کا منہاج اور تمام منہاجوں کی طرح اس میں وقتاً فوقتاً ہونے والی چھوٹی یا بڑی خلاف ورزیاں اس کے منہاج ہونے کی حقیقت کو تبدیل نہیں کرتیں۔ (یہ بحث باب اول میں گزر چکی ہے)

چناں چہ محصولات ادا کرنے والی رعایا اور سلطانی نظم کے مابین ابلاغ کے راستے ہمیشہ کھلے رکھے جاتے۔ یہی وجہ ہے کہ حاکم اور اس کے گورنروں کی مجلسوں میں (جو باقاعدگی سے ہوتیں) قاضی، محصولات اکٹھے کرنے والے، معززین، اکابر مفتیان، گرد و نواح کے نمایندے اور عوام کے دیگر وفود موجود ہوتے۔ اس لیے یہ سرکاری اہل کار مخالف مفادات کے عمل سے گزرتے جس سے ان کی وہ وفاداریاں جنہیں وہ بصورت دیگر سلطان اور سلطنت کے لیے دکھا سکتے تھے، اپنے سماجی، معاشی اور اخلاقی نیٹ ورک قائم رکھنے میں مقامی مفادات کی خاطر ان سے دست بردار یا محتاط ہو جاتے۔ بلاشبہ، مقامی قاضی، مفتی، گرد و نواح کے نمایندے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور پیشہ وروں کے طائفے بلکہ محصولات ادا کرنے والے بھی اپنی اپنی اجتماعیتوں کے مفادات کے دفاع کے لیے مجلس میں بیٹھتے؛ اصل میں اجتماعیت کے مفادات ہی ان کے مجلس میں تعینات ہونے کا جواز تھے۔

۳۔ تقابل اور نتائج

اس باب کے مباحث ہمیں کم از کم دو نتائج دیتے ہیں جو ریاست کی پانچ جوہری صفات میں سے چار کے متعلق ہیں، وہ صفات جن کا خاکہ ہم نے پچھلے باب میں بیان کیا ہے۔ اول، عالمی تہذیب کے طور پر اسلام نے تاریخ میں پیوست منہاجی اخلاقی قانونی آداب وضع کیے جو اس کی شناخت متعین کرتے ہیں۔ یہ تو واضح ہے کہ تاریخ سے باہر کوئی اسلام یا مخصوص اسلامی اخلاقی قانونی کلچر نہیں ہو سکتا کیوں کہ تاریخ اور اس کی قوتوں اور حالات ہی نے اس قانونی اخلاقی شناخت کو عروج بخشا۔ آج ایک مسلمان فرد ہونے سے مراد اس شرعی اخلاقیات سے مربوط ہونا ہے کیوں کہ یہی اخلاقیات ہیں جنہوں نے اسلام کو ماضی اور حال کی شکل عطا کی۔ اگلے ابواب اس دعوے کی تمثیل اور وضاحت تفصیلاً کرتے ہیں؛ یہاں یہ کہنا کافی ہو گا کہ مسلم شناخت کی تشکیل کا مطلب ہے شریعت کو انسانی کردار کے حاکم اخلاق کے طور پر اعلیٰ ترین مقام دینا۔ اس اخلاق کے بغیر کوئی مسلم شناخت قائم نہیں رہ سکتی۔ یہ دعویٰ کرنا کہ جدید مسلم شناخت کو اس کی تاریخ یا اس کی جڑوں میں اترے ہوئے اخلاق سے جدا کیا جا سکتا ہے، بہ الفاظِ دیگر یہ دعویٰ کرنا ہے کہ یوروپ و امریکا کے سٹیزن اپنی تاریخی جڑوں کے بغیر، اپنی سماجی و اقتصادی تاریخ کے بغیر، اپنی قانونی تاریخ کے بغیر، اپنی سیاسی تاریخ کے بغیر اور روشن خیالی اور اس کی اقدار کے بغیر وہی ہوں گے جو کہ اب ہیں۔ تو جس طرح اور جس حد تک جدید مغربی ریاست اور اس کے سٹیزن مخصوص تاریخی حالات کی پیداوار ہیں اسی طرح آج کی مسلم شناخت بھی مخصوص اخلاقی قانونی آداب سے گندھی ہوئی ہے جس کا تاریخی ظہور شریعت کی مرکزی اقدار کی برتری کے ماتحت ہوا۔

دوم، اس تاریخ میں جو شناخت شریعت نے پیدا کی اس میں یہ اللہ کی حاکمیت کا اظہار تھی کیوں کہ منہاجی کلمہ "لا الٰہ الا اللہ" بنیادی علم اور دینی اور عقلی روایت کا خلاصہ ہے کہ حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ یہ علم ساختیاتی تھا؛ یہ مسلم زندگی کے تانے بانے میں گندھا ہوا تھا، سماجی عملی آداب سے لے کر سیاسی تحکیم تک۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سوم، اسلام میں اللہ کی حاکمیت کے تصور نے طاقتوں کی علیحدگی کے منہاج کے ایک مخصوص تصور کی تشکیل کی۔ "قانون ساز" طاقت کو لگام ڈالنے والے نجی فقہا تھے جو معاشرے اور اس کی اجتماعیتوں کے اندر ان کے ساتھ رہتے تھے۔ انہوں نے بذات خود، نجی طور پر، بلا معاوضہ قانون تعمیر کیا اور اس کے محافظ و نگہبان بنے اور اس عمل میں صرف اور صرف اپنی وسعت علمی، تقویٰ، دینی جاذبیت اور اخلاقی طاقت سے کام لیا۔ اس لیے شریعت طاقت کے اعلیٰ ایوانوں کی نسبت اوسط سماجی طبقات (بشمول غریب، یتیم اور مفلس) کے لیے زیادہ مفید تھی۔ درحقیقت یہ زور آور اور سیاسی طور پر طاقت ور کو شبہ کی نظر سے دیکھتی۔ ان تمام پہلوؤں سے فقہا اور ان کی شریعت اعلیٰ سیاسی طاقتوں کے سامنے عوام کی نمایندہ تھی جس طرح کہ آج کے تمام نظام ہائے نمایندگی ہیں۔ یہ صرف اس لیے درست نہیں کہ فقہا (اور ان کے ساتھی، معاون، مقامی لیڈر، اور شرعی ذہن والے دیگر پڑھے لکھے) اپنی اجتماعیتوں کی نمایندگی منتخب نمایندوں کے انداز میں کرتے تھے بلکہ اس لیے بھی کہ شریعت کا معیاری قانون جدید ریاست کے قانون کے مقابلے میں عام سماجی طبقات کے لیے کہیں زیادہ لچک دار اور مفید تھا۔ اگر شریعت وطن کا غیر متنازعہ قانون ہو (اور یقیناً تھی) تو پھر قانون بذات خود کم زور اور ضعیف کے حق میں بولتا خواہ ان کا قانونی یا سیاسی نمایندہ نہ بھی ہوتا۔ لیکن نمایندے تھے۔ اور قانون میں عام سماجی طبقات کے استحقاقی مقام کے لیے فقہا کی نمایندگی کا اضافہ کر لینے سے نمایندگی کا نوعی، توسیعی اور معیاری تحفظ ہو جائے گا۔

یہی تھا وہ منہاجی قانون جو اسلامی دنیا کی عدالتوں میں چلتا تھا، اور اس کا اطلاق قاعدے کے طور پر وہ مخلص عدالتی نظم کرتا تھا جو قول اور عمل سے قانون کی اخلاقی اور عادلانہ تشکیل سے وفادار تھا۔ اگر یہ سچ ہے، جیسا کہ کیلسن نے کہا ہے کہ "جمہوریت کا تقاضا ہے کہ قانون ساز شاخ کو انتظامی اور عدلیہ کی شاخوں پر کنٹرول دیا جانا چاہیے[166]" تو پھر اسلامی تحکیم اس قسم کے جمہوری نظام کی بے شمار مثالیں فراہم کرتا ہے کیوں کہ اسلامی عدلیہ اور انتظامیہ کی شاخیں (جہاں تک معاشرے کا تعلق ہے) "قانون ساز" طاقت کے کنٹرول میں رہیں۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس نظام میں بہترین نمایندگی کا دعویٰ کرنے کی ایک سے زیادہ وجوہ موجود ہیں۔ تاہم یہاں بیان ہونے والا نکتہ زیادہ تاکیدی ہے۔ اسلامی تحکیم (نظام حکومت) نے انتظامی

---

[166] Kelsen, *General Theory*, p. 282

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

طاقت کو مقننہ کی طاقت سے کئی درجے الگ کرتے ہوئے انتظامیہ کو مکمل طور پر مقننہ یعنی اعلاترین اخلاقی قانون کے ماتحت کر دیا۔ عدالتوں کا قانون آزاد بھی تھا باوجود اس بات کے کہ انتظامیہ قاضیوں کا تقرر اور برطرفی کر سکتی تھی۔ یہ اختیار بجائے معیاری کے رسمی تھا کیوں کہ عدلیہ کی تعیناتی اور برطرفی کے باوجود قاضی جس منہاجی قانون پر عمل کرتے وہ ہمیشہ شریعت کا ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ شریعت کی بالادستی کا مطلب قانون کی حکم رانی تھا اور اس کام میں شریعت جدید متبادل یعنی موجودہ مغربی ریاست سے اکثر پہلوؤں میں برتر ثابت ہوتی ہے؛ اور حال یہ ہے کہ جدید مغربی ریاست جمہوری جواز (عوام کی حاکمیت) کا دعویٰ کرتی ہے جو "اپنی عملی حقیقتوں کے ساتھ ابھی تک سیدھی کروٹ نہیں بیٹھ سکا"[۱۶۷]۔ آج کے مسلمانوں کا طاقتوں کی علیحدگی کا جدید ریاستی نظام اختیار کرنے کی کوشش کرنا گھاٹے کی سودے بازی ہے کہ جو نظام انہوں نے اپنے لیے اپنی تاریخ کی کئی صدیوں میں حاصل کیا اس کے بدلے ایک گھٹیا (اور اجنبی) نظام لینا (یقیناً خسارہ ہے)۔ یہ سودا جدید ریاست کی طاقت اور حاکمیت کا نمایندہ ہے اور ریاست کا حال تو ہم دیکھ چکے (اور اگلے ابواب میں مزید دیکھیں گے) کہ اپنی بقا اور مفادات کے لیے کام کرتی ہے۔ اس کے برعکس شریعت کسی حاکم یا کسی بھی شکل کی سیاسی طاقت کی خدمت نہیں کرتی (کیوں کہ یہ اس کام کے لیے بنی ہی نہیں)۔ اس نے عوام الناس، رعایا، غریبوں، کم زوروں اور مسافروں کی خدمت کی اور تاجروں کو بھی ضرر نہ پہنچایا[۱۶۸]۔ ان معنوں میں یہ محض بہت زیادہ جمہوری ہی نہیں بلکہ انسانی بھی تھی؛ اور اس انداز سے کہ جدید ریاست اور اس کے قانون میں سرے سے مفقود ہے۔ اگر رابرٹ داہل کے الفاظ میں امتحان یہی ہے کہ "ایسے قطعی حقوق تشکیل دینے واجب ہیں جو کسی بھی حکومت کی پہنچ سے باہر ہوں[۱۶۹]" تو پھر شریعت اس امتحان میں پاس ہو گئی کہ اس نے قانون کی فرماں روائی کو ریاست سے اوپر کر دیا۔ اس طرح اب ہم "قانون کی حکم رانی" میں خاص مشابہت لفظی اور اختلاف معنی دیکھ سکتے ہیں۔ اسلامی تناظر میں "قانون کی حکم رانی" کے تصور کے معنی "گہرے" ہو جاتے ہیں جب کہ یورو امریکی تناظر میں (جو

---

[167] Dunn, "Political Obligation," p. 24

[۱۶۸] ملاحظہ ہو باب ششم فصل دوم۔

[169] Dahl, "On Removing Certain Impediments," p. 235 تاکید از مصنف

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جدید ریاست کے منہج کا مولد ہے) یہ تصور نہ صرف "پتلا" ہے بلکہ مسائل سے اتنا بھرا ہوا ہے کہ چل ہی نہیں سکتا۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ منہاجی شرعی ڈھانچوں نے وہی کچھ فراہم کیا جسے جان رالز نے (ایک مختلف تناظر میں) "انتہائی منظم معاشرہ" کہا ہے، ایسا معاشرہ جو اس کے خیال میں ابھی تک سوچا ہی جا سکتا ہے اور جسے موجودہ صورت حال میں "انتہائی مثالی" ہی کہا جا سکتا ہے۔ وہ اس بات سے بے خبر تھا کہ اس کے مثالی اور تصوراتی "انتہائی منظم معاشرے" کے خاکے کی ہر تفصیل منہاجی اسلامی تحکیم میں نہ صرف مجسم اور عملی شکل میں حاصل کی جا چکی ہے بلکہ اسے مسلّمہ بھی سمجھا گیا ہے:

> یہ کہنا کہ ایک معاشرہ انتہائی منظم ہو، تین معنی دیتا ہے: اول، (اور تصورِ عدل کے معروف خیال کے مطابق) یہ ایسا معاشرہ ہے جس میں ہر فرد عدل کے ایک ہی اصول تسلیم کرتا ہے اور جانتا ہے کہ تمام دوسرے افراد بھی وہی اصول تسلیم کرتے ہیں؛ دوم، (اس تصور کی موثر تنفیذ کے خیال کے مطابق) اس کا بنیادی ڈھانچہ (یعنی اس کے بڑے سیاسی اور سماجی ادارے اور باہمی تعاون کا نظام بنانے کے لیے ان کا باہمی ربط) سب کو معلوم ہو یا خاصے معقول انداز میں اس پر یقین کیا جاتا ہو تاکہ ان اصولوں پر پورا اترا جا سکے۔ اور سوم، اس کے شہریوں (سٹیزن) میں عموماً عدل کا موثر احساس ہو اور اس طرح وہ عام طور پر معاشرے کے ان بنیادی اداروں کی اطاعت کرتے ہیں جنہیں وہ عادل سمجھتے ہیں۔ اس قسم کے معاشرے میں مقبولِ عام تصورِ عدل ایک مشترکہ نقطہ نظر قائم کرتا ہے جس سے شہریوں کا معاشرے پر دعویٰ عدالتی مقام حاصل کر سکتا ہے۔

یہ ایک انتہائی مثالی تصور ہے۔ تاہم کوئی بھی تصورِ عدل جو ایک دستوری جمہوریت میں حسنِ تنظیم پیدا نہیں کر سکتا، وہ جمہوری تصور کے طور پر ناکافی ہے[170]۔

یہاں رالز بڑی آسانی سے اپنے قانونی کلچر کی حقیقت بیان کرنے والا اور جدید دستوری جمہوریت کے نقائص

---

[170] Rawls, *Political Liberalism*, p. 35 تاکید از مصنف

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پر شعوری تبصرہ کرنے والا ایک ممتاز مسلم فقیہ ہو سکتا تھا۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

قانون، سیاست اور اخلاق

ایک صحیح تجرباتی سائنس اخلاقی سچائیاں کبھی نہیں سمجھ سکتی کیوں کہ اس کے مقدمات اپنی وجودیاتی بنیادیں ختم کر چکے ہیں۔ بنیادی صفات کی دنیا میں "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" بالکل الگ الگ ہوتے ہیں.... دنیا میں تمام تجرباتی تحقیق اس بنیادی مسئلے پر قابو نہیں پا سکتی۔ آپ کنویں کے خواہ کتنے ہی چکر لگالیں، چھلنی میں پانی بھر کر نہیں لا سکتے۔

Thomas A. Sprangens Jr., *The Irony of Liberal Reason*

سیاسی کی ابتدا تب ہوتی ہے جب میں ریاست قائم رکھنے کے لیے خود اپنے آپ کو قربان اور دوسروں کو قتل کرتے ہوئے تصور کر سکوں۔ جدید ریاست اس وقت مکمل نہیں ہوتی جب یہ مجھے تشدد سے بچاتی ہے بلکہ اس وقت پوری ہوتی ہے جب یہ مجھے اپنی مسلح قوت میں جبراً بھرتی کرتی ہے۔

Paul W. Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*

جی ہاں، جہنم کی ایک شاطرانہ ترکیب ایجاد کی جا چکی ہے، موت کا گھوڑا خدائی تکریم کے پھندوں کے ساتھ ہنہنا رہا ہے! جی ہاں، بہت سوں کے لیے موت خود کو زندگی کے روپ میں پیش کر رہی ہے.... میں اسے ریاست کہتا ہوں جہاں ہر اچھا اور برا زہر کے پیالے پیتا ہے؛ ریاست جہاں ہر اچھا اور برا اپنا آپ کھو دیتا ہے؛ ریاست جہاں قطرہ قطرہ خودکشی کو زندگی کہا جاتا ہے۔

Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*

پچھلے باب میں ہم نے دیکھا کہ جدید ریاست کی حدود میں اچھی حکومت کا دعویٰ اس وقت کم زور ہو جاتا ہے جب ہم اس کی دستوری تنظیم کا قریب سے جائزہ لیتے ہیں۔ جہاں تک قانون کی حکم رانی کا تعلق ہے، منہاجی اسلامی تحکیم اپنے جدید مقابل سے کچھ سیکھنے کی ضرورت نہیں کیوں کہ مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ کے مابین طاقتوں کی علیحدگی کی نوعیت کے معاملے میں اسلام اس علیحدگی کے مفہوم و مقصد کی زیادہ درست تصویر

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پیش کرتا ہے اور منہاجی جدید ریاست سے برتر ہے۔ جب ہم اسلام میں قانون کی حکم رانی کے انتہائی بامعنی اثرات پر غور کرتے ہیں اور اس کے ساتھ یہ دیکھتے ہیں کہ فقہا اور ان کا قانون ان کی سوسائٹی کے تانے بانے میں گندھی ہوئی پیداوار تھی تو اسلامی تحکیم کا نظام عادلانہ اور جمہوری اقتدار کا زیادہ سازگار اظہار نظر آتا ہے۔

یہ نتیجہ شریعت اور جدید دستوری تھیوری سے واقف ہر شخص پر واضح ہے اور ہمیں دعوت دیتا ہے کہ دستوری تنظیم میں مزید تحقیق کریں اور اسلامی اصولوں کی بنیاد پر جدید ریاست قائم کرنے کی مسلم خواہش پر سنجیدہ سوال اٹھائیں۔ لیکن یہ مشکل ان کئی بنیادی مشکلات میں سے ایک ہے جو مسلمانوں کو پیش آتی ہیں جب وہ بڑے جوش سے مغربی ریاست کی نقالی کے راستے پر نکلتے ہیں۔ اس باب میں ہم دو مزید پریشان کن مسائل متعارف کرائیں گے جو اگر اس سفر کو فوری طور پر ترک کرنے پر مائل نہیں کرتے تو کم از کم خطرے کی گھنٹی سنانے کے لیے کافی ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جدید یورپ میں "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" کے مابین واضح فرق اور علیحدگی عروج پر ہے۔ میں اس مسئلے کو "قانونی" عروج کہوں گا اور اس اصطلاح کی ایک خاص اہمیت ہے۔ دوسرا مسئلہ "سیاسی" عروج سے متعلقہ ہے جس کا موثر ترین اظہار کارل شمٹ کی نیوہابسی (neo-Hobbesianism) فکر میں ہوا ہے۔ یہ مظاہر تاریخی اور معیاری طور پر ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور ان کا تناظر غلبے کے مخصوص تصور اور عمل کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ میرا استدلال یہ ہے کہ جدید پراجیکٹ میں قانونی اور سیاسی عروج تحکیم کے کسی بھی اسلامی انداز سے متصادم ہے کیوں کہ یہ دونوں کم سے کم اخلاقی موجودگی کے بھی مخالف ہیں؛ ایسی کم سے کم اخلاقیات جو کسی بھی تحکیم کو بامعنی طور پر اسلامی بنانے کے لیے انتہائی ضروری ہے۔

---

[1] "سب سے پہلے، سیاسی ایک اضافی میدان ہے - موافقتوں کے لیے - لہٰذا اسے دینی شعبے کی ویسی ہی مطلق منطق کے ساتھ نہیں رکھا جاسکتا۔۔۔ یہ اعتراف کہ سیاسی کی منطق ایک طرف رکھ دینا ناممکن ہے، معاصر سیاسی اسلام کے لیے ایک ناقابلِ فرار راہ داری تشکیل دیتا ہے۔" حمزہ و دیگر، "الاخوان المسلمون محاصرون"۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ا۔ اخلاق اور عروجِ قانونی

جرمن فلسفی اور ماہر سماجیات میکس شیلر نے اپنی کتاب "Problems of a Sociology of Knowledge" میں کہا ہے کہ جدید مغرب کی ایک لازمی خصوصیت "اس کا مسخر کرنے کا علم حاصل کرنے کا جنون ہے"[2]۔ سائنس اور علم کو ایک نئی جہت دی گئی ہے جس کا مقصد نیچر کی "معروضی" شکل میں وضاحت کرنا ہے لیکن اس سے ان کی توانائیاں اصل میں نیچر اور اس میں موجود سبھی کچھ کو مسخر اور استعمال کرنے میں صرف ہوتی ہیں[3]۔ یہ خصوصیت ساختیاتی طور پر روشن خیالی کے تصور "خود مختار ذات" سے جڑی ہوئی ہے جسے کانٹ نے "روشن خیالی کیا ہے؟"[4] میں بطور جدید منہاج پیش کیا ہے۔ کانٹ کے نزدیک (جیسا کہ جدید منہاج میں ہے) انفرادی اور تہذیبی "بلوغت" کی تعریف ذات میں موجود خود مختاری کے ارادے کے معنوں میں کی جاتی ہے؛ ایسا ارادہ جو نہ صرف فرد کے اخلاقی اور عقلی رویے کی رہ نمائی کرتا ہے بلکہ خود مختاری (autonomy) بھی یقینی بناتا ہے۔ جیسا کہ پال گوئیر نے بحث کی ہے، کانٹ کے اخلاقی فلسفے کو اس کے بنیادی تصورِ آزادی کی بنیاد پر سمجھا جائے جسے وہ "انسانیت کا خلاصہ"[5] کہتا ہے؛ آزادی کا مطلب ہے کہ تاریخ کے بوجھ، اتھارٹی، سیاسی ظلم، مادی غارت گری، غلامی، بدعنوانی اور اس سب سے چھٹکارا پانا جو روشن خیالی سے قبل ایک ہزار سال تک یورپی تاریخ کی خصوصیت رہا ہے۔ یہ اتھارٹی سے آزادی ہے جو اپنی معروضیت کی وجہ سے عملی طور پر تسخیر اور غلبے کے لیے آزادی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔

شیلر کے نزدیک جدید انسان ایک ماورائے تجربہ (a priori) ارادے کا مالک ہے؛ ایک بدیہی "جستجوئے

---

[2] یہ کینتھ سٹکرز کے الفاظ ہیں۔ شیلر پر اس کا تعارف ملاحظہ ہو:
Scheler, *Problems*, p. 28. See also Gray's analysis in *Enlightenment's Wake*, pp. 160–163

[3] Stark, *Sociology*, p. 33; Scheler, *Problems*, pp. 129–130; Staude, *Max Scheler*, p. 197
شیلر اپنی کتاب "Problems" میں لکھتا ہے: "جدید مغرب میں ڈنس سکاٹس، اوکم، لوتھر، کیلون اور ڈیکارٹ سے کانٹ تک اور کانٹ سے فختے تک رضاکاریت پسندانہ فلسفے محض نئی تھیوریاں نہیں بلکہ تجربے کی نئی سماجیاتی طور پر مشروط شکلیں ہیں۔۔۔ یہ تسخیر کا نیا تصور اور نئی طرز کے انسان، فاؤسٹی انسان، سے متعلق تسخیر کی نئی مطلق قدر وضع کرتی ہیں۔۔۔ وہ انسان جو منطقی تصورات پہچانتا ہے نہ ان کا باہمی ارتباط نہ اقدار و مقاصد کا معروضی نظام جو اس کے مقتدر ارادے کو محدود کرتا ہے۔" (ص ۱۲۹)۔

[4] "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" in Gregor, *Immanuel Kant*, pp. 17–22

[5] Guyer, *Kant on Freedom*, pp. 2–7; see also Larmore, *Autonomy*, p. 105

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

علم "جو "خلقی طور پر ودیعت کردہ خواہش سے نمو پاتی ہے[6]"۔ جسے ویبر[7] نے جادو اور روحانیت سے آزاد دنیا کہا تھا شیلر اسے "خلقی محرک"[8] کے ثبوت کے طور پر دیکھتا ہے؛ وہ محرک جو "اس فکری ڈھانچے میں ظاہر ہوا جو نشاۃ ثانیہ سے تمام حقیقت پسندانہ (سائنسی) سوچ کی بنیاد بنا"؛ وہ محرک جو "ماورائے تجربہ ارادے اور مادی دنیا پر غلبہ پانے کی خواہش والے اقداری ڈھانچے سے ظاہر ہوا[9]"۔ شیلر کہتا ہے کہ مشرقی فکری ڈھانچوں کے مقابلے میں مغربی "مابعد الطبیعیات ایک بالکل مختلف شعورِ ذات اور بالکل مختلف تفسیرِ انسان پر استوار ہے یعنی ایسی خود مختار ہستی جو تمام نیچر سے بالاتر ہے[10]"۔ غلبے کی یہ بدیہی صفت "فیصلہ کن اقداری عنصر" بن چکی ہے؛ "محض واقعاتی[11] مظہر نہیں بلکہ ایک نظاماتی مظہر"؛ اور ایک "مرکزی کرداری قدر" جس کی بنیاد پر "حقیقت کا علم حاصل کیا جاتا ہے"[12]۔

اس لحاظ سے شیلر کی تھیوری فرینکفرٹ اسکول[13] اور فوکو کی ڈسپلن اور طاقت کی تھیوری[14] کی پیش گوئی اور ذات کے غلبے اور تسخیر کے جدید مغربی وصف کی توسیع ہے جس میں نیچر کے ساتھ ساتھ ذات کو بھی "ایسی چیز سمجھا جاتا ہے جسے سیاست، تعلیم، تربیت اور تنظیموں کے ذریعے کنٹرول اور استعمال کیا جا سکتا ہے[15]"۔ اس لیے غلبے کا منہاجی رویہ صرف "جابر" اور "جامد" مادے[16] کے بارے میں ہی نہ تھا بلکہ ذات یعنی انسان

---

[6] Scheler, *Problems*, p. 77

[7] اس تناظر میں ویبر (اور اڈارنو) پر مزید ملاحظہ ہو باب پنجم فصل اول۔

[8] یہ ضرور ملاحظہ ہو، جیسا کہ فرنگز (شیلر پر اہم ترین اسکالرز میں سے ایک) کرتا ہے کہ شیلر کی خلقی محرکات کی تھیوری "اسے تمام جدید یورپی فلسفیوں سے جدا کرتی ہے"۔ ملاحظہ ہو:

Frings, *The Mind of Max Scheler*, p. 176, 244–247

[9] Frings, *The Mind of Max Scheler*, p. 176, 244–247

[10] Scheler, *Problems*, p. 98. On the Judeo-Hellenic conceptual roots of the Western domination of nature, see Singer, *Practical Ethics*, pp. 265–269

[11] Scheler, *Problems*, p. 118 تاکید از مصنف

[12] Staude, *Max Scheler*, p. 191; Stark, *Sociology*, pp. 19–21

[13] Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*; Adorno, *Negative Dialectics*; Peukert, "Philosophical Critique of Modernity"

[14] شیلر کی تھیوری فوکو کی تھیوری سے زیادہ وسیع بھی ہے، فوکو تسلیم شدہ طور پر غیر یورپی دنیا کے متعلق بولنے کا دعویٰ نہیں کرتا۔ ملاحظہ ہو:

Hallaq, Shari'a, p. 8

[15] Scheler, *Problems*, p. 119 (his emphasis), p. 78

[16] "سفاک" اور "جامد" مادے کے لیے آگے مزید ملاحظہ ہو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے بارے میں بھی تھا[17]۔ شیلر نے کہا کہ مزید برآں:

> مغرب کی حالیہ تاریخ اور اس کے آزادانہ فروغ پانے والے ثقافتی علاقے (امریکا وغیرہ) حصولِ علم کے ایک نظاماتی، یک رخے اور تقریباً اختصاصی میلان کی نمائش ہیں؛ اس علم کا مقصد دنیا کو عملی طور پر تبدیل کرنا ہے۔ ثقافتی اور مذہبی علم کو مزید سے مزید پس پشت دھکیل دیا گیا ہے.... باطنی زندگی اور روحانی تکنیکات یعنی نفسی و طبیعی نامیے[18] کے عوامل پر ارادے کی طاقت اور غلبے کی توسیع کا کام بہت آگے تک جا چکا ہے۔ ایجابیت پسندی اور نتائجیت پسندی جدید مغربی ثقافت کی اصلی حالت کے جائز اور یک رخے فلسفیانہ اظہار ہیں[19]۔

اگر شیلر (بیکن، وائکو، نطشے، فوکو اور فرینکفرٹ اسکول کے مفکرین کے ساتھ) درست ہے کہ مغربی علم کا جدید نظام منہاجی طور پر طاقت، ڈسپلن، غلبے اور دنیا کی تشکیل کے لیے ہے تو پھر جاننے کا مطلب ہے طاقت کے حصول اور دنیا کی تشکیل میں مصروف ہونا[20]۔ بلاشبہ انیسویں صدی میں بیکن نے پہلی بار کہا کہ "علم طاقت ہے"[21]۔ قانونی اور سیاسی علم سمیت جدید علم کی کوئی ایسی شکل موجود نہیں جو طاقت کی اس قسم کے محرکات سے جان چھڑا سکے۔

غلبے کے اس فکری سانچے اور اخلاق و اقدار کے مابین نامیاتی تعلق ہماری فوری توجہ کا مستحق ہے۔ یہ تعلق پہلے پہل روشن خیالی نے قائم کیا جب نام نہاد میکانکی فلسفی مثلاً بوائل اور نیوٹن نمایاں ہونے لگے۔ اس وقت تک یورپ پر فکر و عمل کے ایسے انداز غالب تھے جو مسیحی علم الکلام اور نادے کے ارسطوی خیالات سے

---

[17] امریکی ہندی آبادیوں کے قتل عام کے تناظر میں اس موضوع پر ملاحظہ ہو:
Drinnon, *Facing West*, xxvii and *passim*; On natural resources and slavery, see Ferro, *Colonization*, pp. 125–127

[18] جنہیں فوکو "تکنیکاتِ ذات" کہتا ہے۔ ملاحظہ ہو: Foucault, "Technologies of the Self," pp. 223–251

[19] Cited in Stark, *Sociology*, 118; also Scheler, *Problems*, 129–130. For a critique of positivism, see Sprangens, *Irony of Liberal Reason*, 196–310

[20] Pérez-Ramos, "Bacon's Forms," 110–113

نطشے کے "ارادۂ طاقت" اور موجودہ یورپی فلسفیوں بشمول فوکو پر اس کے اثر کے لیے ملاحظہ ہو:
Chapters 9 and 10 of The Cambridge Companion to Nietzsche

[21] Pérez-Ramos, "Bacon's Forms"; Rossi, "Bacon's Idea of Science," 37–42

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ماخوذ تھے؛ (ارسطو کے خیال میں مادے کو حرکت کا ایک شعوری اور اقداری منصوبہ چلاتا ہے)۔ خیال کیا جاتا تھا کہ ارادہ اور جذبہ دنیا میں جان ڈالتے ہیں جس سے اجسام حرکت میں آتے ہیں۔ سترھویں صدی نے نیچرل فلسفیوں کا ایک گروہ پیدا کیا جنہوں نے دنیا کا میکانکی نظریہ ردّ کیا اور کہا کہ نیچر خود بہ خود کام کرتی ہے، اس کے کام کرنے کا انداز خدا نے بنایا تھا لیکن اب وہ منظر سے غائب ہے۔ اگرچہ خدا نے یہ منصوبہ بنایا تھا لیکن اس نے یہ کائنات عدم سے تخلیق نہیں کی تھی۔ نیچر پہلے سے موجود تھی اور ایسی ہی تھی؛ اسے کسی نے تخلیق نہیں کیا یعنی خالق اور مخلوق کے مابین براہ راست کیتھولک رشتہ ختم ہو گیا اور اس کے ساتھ ہی روح اور مادے کے مابین تمام رابطے بھی۔ تاہم میکانکی فلسفیوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ مادہ "سفاک"، "جامد" اور "احمق" ہے [۲۲]۔ تمام روحانی طاقتیں کائنات سے بے دخل کر دی گئی ہیں، مادہ روحانی طور پر بے معنی لیکن بشر مرکزی مادیت پرستانہ تناظر میں پھر بھی اہم ہے۔ اگر مادہ سفاک اور جامد شکل میں موجود ہے تو اس کے وجود کی واحد وجہ یہی ہے کہ یہ انسان کی خدمت کے لیے ہے۔ سرکردہ میکانکی فلسفی رابرٹ بوائل نے اپنی تحریک کی خوب نمایندگی کی جب اس نے کہا کہ "انسان کی تخلیق اس لیے ہوئی کہ نیچر پر قبضہ اور حکومت کرے" [۲۳]۔

روشن خیال میکانکی فلسفہ منہاج کے طور پر ظاہر ہوا جس کا مطلب یہ ہے کہ تسخیر فطرت کے لیے جدیدیت کے رویے نے "قدرتی وسائل" [۲۴] کا تصور قائم کیا؛ یہ تصور جدیدیت کے صنعتی سماجی ڈھانچوں اور حکومتی اداروں اور پالیسیوں میں معمول بن چکا ہے، جدید پرائمری اور سیکنڈری اسکولوں میں پڑھائی جانے والی جغرافیہ کی نصابی کتابوں میں اس کا ذکر الگ سے ہوتا ہے۔ "قدرتی وسائل" (انتہائی استحصالی اور متشدد نظریہ اور روایت) نیچر کو تمام اقدار سے محروم سمجھنے کا لازمی نتیجہ ہیں۔ اگر نیچر "سفاک" اور "جامد" ہے تو پھر انسان بغیر کسی اخلاقی قید کے اس سے نبٹ سکتا ہے اور انیسویں صدی کے آغاز سے یہی کچھ تو ہوا ہے۔

---

[۲۲] ان خیالات کے مؤثر خلاصے اور کاٹ دار تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو: Bilgrami, "Gandhi, Newton," 15–29.

[23] Jacob, *Radical Enlightenment*, 6, as well as xi, 3–4, 64–67, and *passim*

[۲۴] یہ بات نہ صرف منہاجی عقلی اخلاقیت کے معنوں میں (ملاحظہ ہو باب اول) بلکہ ان معنوں میں بھی ہے کہ اس قسم کی دلیل مثلاً سٹیوارڈ ہیک (انکاؤنٹر روشن خیالی) دلیل کا دفاع نہیں کیا جا سکتا۔ مزید ملاحظہ ہو باب اول میں منہاج پر ہماری بحث۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تاہم یہی سب کچھ نہیں۔ مادّہ کی بطور "سفاک" اور "جامد" علیحدگی میں اہم تر نکتہ یہ اہم مظہر ہے کہ امر واقعہ (fact) کو قدر سے الگ کر دیا گیا جو جدید پراجیکٹ میں ایک دوسرا بڑا اور لازمی عامل (factor) ہے۔ اگر مادّہ بذات خود قدر سے محروم ہے تو پھر ہم اسے بطور موضوع یا مفعول (object) استعمال کر سکتے ہیں۔ ہم اس کی طرف سے کسی قسم کے اخلاقی تقاضے کے بغیر اس کا مطالعہ کر سکتے ہیں اور اسے اپنی پوری تجزیاتی مشینری کا موضوع بنا سکتے ہیں[۲۵]۔ اس علیحدگی سے جس شے کا ظہور ہوا اسے ہم معروضی سائنس کہتے ہیں جو سائنس، اکنامکس، بزنس، قانون اور تاریخ وغیرہ کے علوم پر مشتمل ہے؛ یہ تمام علوم کسی نہ کسی قسم کی معروضیت کا دکھاوا کر کے خالص سائنس کی طرح "سائنسی" اور معروضی ہونے کی خواہش رکھتے ہیں۔ ان تمام علوم میں (جنہیں جدید ریاست نے فروغ دیا اور ان کی پرورش کی[۲۶]) اسکالر اس طرح مطالعہ کرتا ہے کہ "دوسرے" کے بارے میں بے حس رہتا ہے، "دوسرے" کی طرف سے اس پر کوئی اقداری یا اخلاقی فرض عائد نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اس قسم کا تقاضا کرنے کی اجازت دینا کائنات کے متعلق نقطہ نظر[۲۷] یعنی غلبے کے فکری ڈھانچے سے متصادم ہے[۲۸]۔

جدید ریاست اور اس کا ارادۂ مقتدرہ جس کا اظہار قانون میں ہوتا ہے، نہ صرف اس جامع نقطہ نظر کا تشکیلی حصہ تھے بلکہ اس کے اصل معمار بھی تھے۔ انیسویں صدی کے آغاز میں جب جان آسٹن قواعد سازی پر اپنے مشہور خطبات لکھ رہا تھا[۲۹] تو ریاست ایسی غالب قانونی حقیقت بن چکی تھی کہ قابلِ قبول قواعد سازی

---

[25] Bilgrami, "Gandhi, Newton," 25 and *passim*

[۲۶] اس پر مزید ملاحظہ باب پنجم، فصل اول۔

[۲۷] کائنات کے بطور ہدفِ تحقیق ہونے پر ملاحظہ ہو:
Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, 33–83

[۲۸] کوئی بھی انسان اقدار سے بھرپور فطرت پر اس سے زیادہ غالب نہیں آسکتا کہ "غیر" کو اپنا ماتحت بنائے اور اسے بدل دے، "غیر" جس کی انسانی اور ثقافتی قدر و قیمت اور اخلاقی ترکیب ویسا ہی تقاضا کرتی ہے۔ اہم تر یہ اور جیسا کہ چند سماجیاتی سائنس دانوں (نیو مارکسی اور مرکزی دھارے سے الگ ماہرین سماجیات) نے کہا ہے، علیحدگی جو فکری / سائنسی تحقیق کو قدر سے محروم کرتی ہے "اخلاقیاتی طور پر ثابت نہیں کی جا سکتی" کیوں یہ "مشاہدہ کرنے والے کو سماجی ذمہ داری سے الگ کر دیتی ہے، اس کے نتیجے میں "اسٹیٹس کو" تعمیری اور سیاسی کی بجائے فطری اور حقیقی بن کر سامنے آتا ہے"۔ اس اخلاقی پہلو، بلاشبہ اخلاقی جواب دہی پر بمشکل ہی زور دیا جا سکتا ہے (تاکید از ناقل)۔ ملاحظہ ہو: Pressler and Dasilva, *Sociology*, pp. 102–103.

[29] Austin, Province of Jurisprudence Determined

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے لیے ریاست کی قانونی سیاست نظر انداز کرنا ممکن نہ تھا۔ ریاست کے اس کردار پر توجہ ہابس کی فکر میں پہلے سے موجود تھی[۳۰]، جس نے کہا تھا کہ قانون کا واحد ماخذ ارادۂ مقتدرہ ہے۔ قانون صرف ایسی حکومت کے ذریعے جواز حاصل کر سکتا ہے جس کے پاس حکم چلانے اور قانون کو جائز قرار دینے کی طاقت ہو۔ ہابس نے کہا اگر انگریز جج قانون بناتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی قانونی دریافتیں طاقت کے لیے حاکم کے ارادے کی گتھیاں سلجھاتی ہیں[۳۱]۔ یہ سیاسی ارادۂ مقتدرہ کے تصور کا آغاز تھا۔ مزید برآں، اور جیسا کہ بعد میں تحلیلی تجربیت پسندی میں اضافہ ہوا (جس کا بانی عام طور پر آسٹن سمجھا جاتا ہے)، ہابس نے اخلاقی فیصلے کے معیارات کا مرکز کو نیاتی نظام کی فاعلی قوت یا خدائی منصوبے کو نہیں بلکہ بذات خود انسان کو خیال کیا۔ اخلاقی قاعدے انسانی عقل دریافت کرتی ہے، معاشرے کی بھلائی کے تصورات انہیں موڑتے ہیں، ان میں زندگی کی بقا اہم ہوتی ہے اور ایک انسان کے دوسرے انسان پر تشدد کو ختم کیا جاتا ہے[۳۲]۔ یہ کہنا کہ ہابس کی تھیوری نے قانون اور اخلاقیات کے مابین رشتے کا جدید تصور دیا اس حقیقت کو بیان کرنا ہے جسے فلسفیانہ حلقوں میں مسلّمہ سمجھا جاتا ہے (ہابس کی تھیوری یہ تھی کہ اخلاقیات اور آداب کی بنیاد صرف اور صرف انسانی عقل کے دریافت کردہ معروضی قوانین ہوتے ہیں، روایت یا الٰہیاتی کلام اتھارٹی نہیں)۔

ہابس (اور ہیوم اور بینتھم سے بھی[۳۳]) ماورا ہوتے ہوئے آسٹن نے مقتدرہ کے قانون کو قانون اور اخلاقیات کی بحث میں نمایاں کر دیا۔ اس نے (مثال کے طور پر) سر ولیم بلیک سٹون کے اس بیان سے صرفِ نظر کیا کہ ایسا کوئی بھی انسانی قانون جائز نہیں ہو سکتا جو خدائی یا طبیعی قانون سے متصادم ہو۔ آسٹن نے کہا

---

[۳۰] ہابس کی انیسویں صدی سے مطابقت اور اس کی علمیاتی پیش گوئی کے لیے ملاحظہ ہو:
Arendt, *Origins of Totalitarianism*, pp. 139–157, esp. 146, 156

[31] Friedrich, *Philosophy of Law*, pp. 84, 89–90

[۳۲] اخلاقیات کے تناظر میں اس موضوع پر ملاحظہ ہو: MacIntyre, *Short History*, 127–135

ہابس کی فکر میں جبر، اخلاقیات اور مقتدر کی طاقت کے مابین تعلق کے شان دار تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو:
Arendt, *Origins*, 139–147
صفحہ ۱۴۴ پر وہ وثیق انداز میں بیان کرتی ہے: "سیاسی فکر کی پوری مغربی روایت پر ہابس کی بے اعتباری ہمیں حیران نہیں کرے گی اگر ہم یہ یاد رکھیں کہ وہ ظلم و استبداد کے جواز سے کم و بیش کچھ نہیں چاہتا تھا، استبداد جو مغربی تاریخ میں بہت بار آیا لیکن فلسفیانہ بنیادوں کے ساتھ اس کی تعظیم کبھی نہ کی گئی۔"

[33] Friedrich, *Philosophy of Law*, pp. 93–100; Bentham, *Introduction to the Principles of Morals*, pp. 4, 309–330

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ "قانون کا وجود ایک چیز ہے؛ اس کی خوبی یا عیب دوسری چیز۔ کیا ہو یا کیا نہ ہو، الگ بحث ہے؛ اس کا کسی مفروضہ معیار سے ہم آہنگ ہونا یا نہ ہونا الگ بحث۔ قانون، جو واقعی موجود ہو، قانون ہوتا ہے"[۳۴]۔ آسٹن لکھتا ہے کہ بلیک سٹون کا مطلب یہ ہو سکتا تھا:

> کہ تمام انسانی قوانین خدائی قانون سے ہم آہنگ ہونے چاہییں۔ اگر اس کا مطلب یہی ہے تو میں بلا جھجک اس سے متفق ہوں کیوں کہ ان (خدائی قوانین) کے مسلط کردہ احکام دیگر قوانین کے مسلط کردہ احکام سے زیادہ اہم ہیں اور اگر انسانی احکام خدائی قانون سے متصادم ہوتے ہیں تو ہمیں ایسے حکم کی حکم عدولی کرنی چاہیے جو کم طاقت ور ہو؛ یہ بات "چاہیے" کے لفظ میں موجود ہے؛ یہ قضیہ متماثل ہے لہٰذا مکمل طور پر غیر متنازعہ ہے۔ ہمارا کام یہ ہے کہ بڑی اور یقینی برائی کے مقابلے میں چھوٹی اور مبہم برائی اختیار کریں۔ اگر بلیک سٹون کا مطلب یہی ہے تو میں اس قضیے سے بالکل متفق ہوں اور اس پر صرف یہی اعتراض کرتا ہوں کہ یہ ہمیں کچھ نہیں بتاتا (یعنی بے کار محض ہے)[۳۵]۔

بقول آسٹن، بلیک سٹون کا مطلب یہ تھا کہ ہر وہ انسانی قانون جو خدائی قانون سے متصادم ہو قانون نہیں ہو سکتا۔ اور اگر بلیک سٹون کا یہی مقصد تھا، آسٹن زور دیتا ہے، تو پھر یہ "انتہائی حماقت" کے سوا کچھ نہیں۔ آسٹن واضح کرتا ہے کہ خدائی قانون کی مخالفت میں آنے والے بدترین قوانین وہ ہیں "جو عدالت نے بنائے اور بنا رہی ہے"[۳۶]۔

مقتدرہ کے قانون اور اخلاقی قانون کے مابین آسٹن کا واضح تصوراتی فرق قانونی اثباتیت پسندوں (مثلاً جے سی گرے، جسٹس ہولمز اور دیگر) کے انتہائی بنیادی عقیدے کا عکاس ہے، جو کہتے ہیں کہ قانون خواہ کتنا ہی غیر اخلاقی کیوں نہ ہو، مقتدرہ کی طرف سے ہو تو جائز قانون ہی رہتا ہے[۳۷]۔ تو پھر قانونی اثباتیت پسندی کی

---

[34] Austin, *Province of Jurisprudence Determined*, p. 157

[۳۵] ایضاً ص ۱۵۸، "چاہیے" کے بعد تاکید ناقل کی طرف سے ہے۔

[۳۶] ایضاً۔

[37] Unwin, "Morality, Law, and the Evaluation," 538–549, at 538; Donoso, "Jurisprudence Today, 55–79, at 57

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جوہری علمیاتی صفت یہ ہے کہ قانون کیا ہے اور کیا ہونا چاہیے کے مابین کسی بھی قسم کے تعلق یا منطقی ترتیب کا انکار کر دیا جائے[۳۸]۔

"کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" کہ مابین یہ واضح فرق آسٹن کے ساتھ خاص ہے۔ یہ موقف بڑے پیچیدہ طریقوں سے جدید فلسفۂ اخلاق کے تانے بانے میں اتر چکا ہے۔ جیسا کہ چارلس ٹیلر نے مدبرانہ بحث کی ہے کہ "حقیقت اور قدر کے مابین جدائی، ہماری (بیسویں) صدی کی غالب خصوصیت" بن چکی ہے اور "آزادی اور وقار کے ایک نئے تفہیم و تجزیے[۳۹]" کا ستون بن چکی ہے۔ آزادی، روشن خیالی کے پراجیکٹ کا سنگ میل ہے اور اس کا بھرپور اظہار کانٹ کے تصور خود مختاری میں ہوا[۴۰]؛ آزادی، اللہ کی قدرت اور مطلق انتخاب کی اہلیت کا نہیں بلکہ انسان کی فطری عقلی قوتوں کا اظہار ہے۔ انسانی عقل وہ واحد فیصلہ کن (arbiter) بن جاتی ہے جو دنیا کو مفعول بناتی ہے اور اسے اپنے مطالبات کا مطیع کرتی ہے اور یہ مطالبات اپنی اولین صورت میں آلاتی (instrumental) ہیں۔ خوشی کی جستجو، افادہ اور بہت کچھ جو ان احکام کے ذیل میں آتا ہے (مثلاً زندگی کا تحفظ اور نجی ملکیت کا تحفظ) فطری حقوق بن جاتا ہے جسے بصیرت اور حساب کتاب والی عقل فطری نظام سے ماخوذ کرتی ہے۔ وہ عقل جو پہلے وحی کی طاقت کی پابند تھی، اب آزاد ہو جاتی ہے اور تمام الٰہیاتی حریفوں کی اتھارٹی پر اپنا غلبہ جما لیتی ہے[۴۱]۔

یہاں اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ عقل کے ماخذات (لہٰذا ذمہ داری، ڈیوٹی، اور کانٹ کے حکم مطلق[۴۲] جیسے بعض دیگر تصورات) ذات کے اندر پائے جاتے ہیں، ایک باطنی انسانی طاقت میں[۴۳]؛ عقل کا ماخذ کونیاتی نظام (خواہ یہ ارسطوی ہو، افلاطونی یا کچھ اور) کی فکری تنزیہہ (emanation) نہیں اور نہ ہی پروٹاگورین حقیقت[۴۴]

---

[38] W. Rumble's introduction to Austin's *Province of Jurisprudence Determined*, › iii; Sprangens, *Irony of Liberal Reason*, 196–310

[39] Taylor, "Justice After Virtue," 18

[40] Kant's manifesto, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" 17–22

[41] اس موضوع پر مزید ملاحظہ ہو باب ہفتم۔

[42] Kant, *Moral Law*, 14–15 (translator's epitome), 63–78, and *passim*

کانٹ کے حکم مطلق پر شان دار تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو:

Schneewind, "Autonomy, Obligation, and Virtue," 309–333

[43] Arendt, *Origins of Totalitarianism*, 290–291

[44] Kerferd, *Sophistic Movement*, 84–93, 139–148; Taylor, *Good and Evil*, 56–7; Margolis, *Truth About Relativism*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی بشریات؛ اب آزادی عقل کی طرح خارجی دنیا سے اپنا رشتہ توڑ کر ذات (یا نفس) کا جزو بن چکی ہے؛ نفس ہی اس کا مبدء ہے اور نفس ہی اس کا دائرہ کار۔ اب انسانی وقار حاکم عقل سے بھی جڑا ہوا ہے کیوں کہ وقار کا حصول انسانی معاملات کے نظم وضبط میں اس حاکمیت کے حصول ہی سے ہو سکتا ہے۔ میرے خیال میں کانٹ کے حکم مطلق کی کشش یہی ہے؛ ایسی کشش جو پورے مغربی فلسفے میں احمقانہ طور پر موجود ہے، اس کے باوجود کہ اسی فلسفیانہ روایت نے کانٹ کے دلائل موثر طور پر غلط ثابت کر دیے اور ان کا کھوکھلا اور بے بنیاد ہونا دکھا دیا[۴۵]۔

لہٰذا "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" کی ثنویت، عقل کے آلاتی مظاہر اور اخلاق و فضائل کے مسیحی ورثے کی باقیات کے مابین تصادم کی نمایندہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک نہایت پُر اثر مضمون میں جی ای ایم آنسکوم نے (درست طور پر) کانٹ کے تصورِ ذمہ داری کے خلاف شدید الزامات لگائے ہیں؛ اور وہ یہ کہ کانٹ کا تصورِ ذمہ داری ایک مسیحی خلل اندازی ہے، مذہبی یورپ کی متروکہ شے ہے جس نے حکم مطلق کے تصور میں عقل کا روشن خیالی والا لبادہ اوڑھ لیا[۴۶]۔ جو بحث آنسکوم نے فلسفے میں کی، کارل شمٹ نے وہی بحث سیاسیات میں کی ہے[۴۷]۔ جیسا کہ نطشے نے شناخت کی[۴۸]، "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" میں تمیز مخصوص تاریخی حالات اور خاص فلسفیانہ پیش رفت کا نتیجہ ہے؛ وہ فلسفہ جس نے وقار، آزادی اور عقل کے تصورات کو نئے معانی عطا کیے[۴۹]۔ یہی وجہ ہے کہ میکنٹائر کے ساتھ ساتھ چارلس ٹیلر نے زور دیا ہے کہ "امر واقعہ اور قدر کی ثنویت والی جدید مہا اخلاقیت ماورائے وقت سچ نہیں، جو کہ حتمی دریافت ہو" بالکل ویسی ہی دریافت "جیسی دورانِ خون" کی ہے۔ یہ صرف مخصوص اخلاقی تناظر میں بامعنی بنتی ہے[۵۰]"۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ

---

[45] Schneewind, "Autonomy, Obligation, and Virtue," 314–325; Field, "A Criticism of Kant," 487–491; Cartwright, "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality," 254–263; Smith, *Viable Values*, 38ff.; Allison, "Kant," 437. For a pro-Kantian approach, see Gewirth, *Reason and Morality*

[46] Anscombe, "Modern Moral Philosophy," 1–2, 5; see also MacIntyre, *After Virtue*, 55

[۴۷] ملاحظہ ہو اگلی فصل اور اخیر کتاب۔

[48] Geuss, Morality, Culture, and History, p. 170

[۴۹] گوئیر درست بحث کرتا ہے کہ کانٹ کا تصورِ آزادی زیادہ مرکزی تھا اور اس کے عقل اور اخلاقیات کے خیالات کے پس منظر اور پیش منظر میں موجود تھا۔ ملاحظہ ہو: *Kant on Freedom*, pp. 5, 8, 39–42, 51–59, 129–138

[50] Taylor, "Justice After Virtue," p. 20; MacIntyre, *After Virtue*, pp. 56–61, 79–87; MacIntyre, *Short History*, pp. 130–131, 166–171, 189–191

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(جدیدیت میں بہت سی دیگر حقیقتوں کی طرح) اسے ابدی بلکہ آفاقی سچائی بنایا گیا جس کا مقصد "واحد تناظر کے مفادات کے لیے بے شرمی سے ڈسکورس کے قاعدے متعین کرنا اور حریف تناظرات کو بے ربط قرار دینا تھا"[51]۔ معاملات کی یہ شرم ناک حالت حریف فلسفیانہ بیانیوں کو دبانے اور تعصبات ہی سے نہیں بلکہ خود اس تناظر کے مکمل غلط ہونے کے امکان سے بھی پیدا ہوتی ہے۔ ٹیلر اور میکنٹائر دونوں نے اس تفریق کی واقعاتی اور تناظراتی نوعیت کا پرچار کیا ہے اور بحث کی ہے کہ کوئی بھی اخلاقی استدلال "اس تفریق کے پیدا کردہ طرزِ فکر کے بغیر کام نہیں کر سکتا[52]"۔ مزید برآں، کچھ قواعد ساز حلقوں میں اب یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" کے مابین تقریباً مطلق فرق نے (جو ڈیکارٹ کی ثنویت کا نتیجہ ہے) امریکی اور یورپی قانونی تھیوری میں بحران پیدا کر دیا ہے[53]۔

"کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" کے مابین تفریق کی ابتدا ہابس اور ڈیکارٹ نے کی، ہیوم نے اسے فلسفیانہ مسئلہ بنایا[54] اور آسٹن نے اسے قانونی اثباتیت پسندی میں منتقل کیا لیکن نطشے نے اس تفریق کے جواز سے کلیتاً انکار کر کے اثباتیت پسندانہ معیار بلند کر دیا؛ نطشے نے ان دونوں میں تطبیق پیدا نہیں کی اور نہ ہی امر واقعہ کی اہمیت کم کی بلکہ اس نے قدر یعنی "کیا ہونا چاہیے" کو قربان کر دیا؛ اور نطشے کے فلسفے میں قدر ہر قسم کی قیمت سے محروم ہے۔ نطشے کا تصورِ سچ جب طاقت کے ارادے سے ملتا ہے تو "کیا ہونا چاہیے" مکمل طور پر خالی اور فریب بن جاتا ہے[55]۔ جیسا کہ ریمنڈ گیس نے بحث کی ہے، نطشے کا خیال تھا کہ "کیا ہونا چاہیے کے مفہوم پر قدرت حاصل کرنا ناممکن ہے، اس میں کون سا غیر فریبی معنی ہے جس کی بنیاد پر کوئی سوچ سکے کہ "کیا ہونا چاہیے" ہی ہونا چاہیے جو کہ اصل میں نہیں ہے.... دنیا جو ہے بس وہی ہے، سفاک حقیقت کی تاریخی اور

---

51 Taylor, "Justice After Virtue," p. 20
52 Ibid., pp. 20–21
53 Donoso, "Jurisprudence Today," pp. 55, 66
54 Smith and Greene, eds. *Philosophers Speak for Themselves*, p. 247f
55 Nietzsche, *Will to Power*, 326; *Twilight of the Idols*, 46
"جتنا زیادہ گہرائی میں دیکھیں گے، ہماری اقداریت اتنی ہی زیادہ غائب ہوتی جائے گی۔۔۔ ہم نے ایسی دنیا تخلیق کر لی ہے جو اقدار کی مالک ہے! اس علم کے ساتھ ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ سچائی کی تقدیس پہلے ہی سے سراب کا نتیجہ ہے اور یہ کہ انسان کو سچائی سے زیادہ اس طاقت کو قدر دینی چاہیے جو اسے تشکیل دیتی ہے، تسہیل کرتی، شکل دیتی اور ایجاد کرتی ہے۔ "ہر چیز غلط ہے! ہر چیز کی اجازت ہے""۔(ص ۳۲۶)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مکانی توسیع"[۵۶]۔

دوسرے لفظوں میں نطشے نے ڈیکارٹ کی ثنویت کو اس کے آخری نتیجے تک پہنچا دیا۔ کئی پہلوؤں سے نطشے نے ایکویناسی یورپی مسیحی اخلاقیات کو سر کے بل کھڑا کر دیا: مسیحیت میں "کیا ہونا چاہیے" اور "کیا ہے" کے مابین نامیاتی تعلق تھا جس میں دراڑ ڈیکارٹ اور کانٹ نے ڈالی اور نطشے نے اسے مکمل طور پر منسوخ کر دیا۔ یہ سچ ہے کہ آسٹن کی قانونی اثباتیت پسندی نطشے کی اسکیم تک نہیں پہنچتی لیکن اس نے قانون میں اخلاق کے لیے کوئی حقیقی جگہ نہیں چھوڑی (بعد میں ایچ ایل اے ہارٹ کے ناقدوں نے اس موقف میں تھوڑی سی ترمیم کی جسے وہ قانون میں اندرونی اخلاق پسندانہ مداخلتوں کا نام دیتے ہیں)[۵۷]۔

اب، جدید قانون میں "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" کے مابین تفریق مسلّمات میں سے ہے جسے اسلامی تحکیم کی کسی بھی شکل میں حاصل نہیں کیا جا سکتا خواہ ہم اسلام "کیا ہے" اور "کیا ہو سکتا ہے" کی کم سے کم اخلاقی تعریف پر بھی اصرار کریں۔ ہم دیکھیں گے کہ یہ کم سے کم معیار بھی خواہ کتنا ہی کم کیوں نہ ہو، جدید قانون کی اندرونی اخلاق پسندانہ مداخلتوں سے کہیں زیادہ گہرا اور متنوع ہو گا۔

ماقبل جدید اسلامی روایت اور اس کے ڈسکورسز میں قرآن سمیت (جو کہ ظاہر ہے اساسی متن ہے) قانونی اور اخلاقی کو ثنویتی زمروں کے طور پر شناخت نہیں کیا جاتا تھا؛ "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" اور امر واقعہ اور قدر ایک ہی تھے۔ یہ فرق ایسے کسی بھی طریقے سے وجود نہ رکھتا تھا جیسا کہ ہم جدید دنیا میں دیکھنے لگے ہیں۔ اور نہ ہی یہ فرق روشن خیالی سے پہلے والے یورپ میں موجود تھا۔ سرکردہ اخلاقی فلسفی میکنٹائر نے خوب توجہ دلائی ہے کہ لاطینی (جو ماقبل روشن خیالی یورپ کی عام زبان تھی) اور قدیم یونانی زبان میں "ایسا کوئی لفظ

---

[56] Geuss, *Morality, Culture, and History*, 189; See also Gray, *Enlightenment's Wake*, 150–152

[۵۷] ہارٹ کے لیے ملاحظہ ہو: Hart, *Concept of Law*

ہارٹ اور لان فلر کے مابین تبادلے کے لیے ملاحظہ ہو:

Olafson, *Society, Law, and Morality*, 439–470 (for Hart) and 471–506 (for Fuller); See also Fuller, *Morality of Law*, esp. 187–242

امر واقعہ اور قدر کے مابین تفریق کے تناظر میں "معروضیت اور تشریح" میں Fiss کے خیالات ابھی تک قانون میں ان "اندرونی اخلاقیاتی دخل اندازیوں" سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہی کام ڈوارکن اور ایکرمین وغیرہ کے خیالات زیادہ عمومی طور پر کرتے ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں جسے درست طور پر لفظ morality کا ترجمہ کہا جا سکے"[۵۸]۔ یہی بات انیسویں صدی سے پہلے کی عربی زبان (جو شریعت اور اسلام کی عام زبان ہے) کے لیے اور جہاں تک میں جانتا ہوں تمام دوسری بڑی ماقبل جدید اسلامی زبانوں کے لیے بھی درست ہے۔ لفظ "morality" کا کوئی صحیح متبادل نہیں پایا جاتا اور نہ ہی کوئی ایسے معانی جن معنوں میں آج اس لفظ کو اخلاق اور قانونی فلسفے میں برتا جاتا ہے۔ آج کل بہت سے لوگ اصرار کرتے ہیں کہ اخلاق (جیسا کہ اخلاقی مفکر مسکویہ اور اس کے پیروکاروں اور دیگر نیم فقہی مصنفوں نے استعمال کی ہے[۵۹]) ہماری جدید اصطلاح "اخلاقی" کے مساوی و متماثل ہے۔ تاہم تاریخی اور فلسفیانہ لسانیاتی دونوں بنیادوں پر[۶۰] اس دعوے کو آسانی سے غلط ثابت کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح میکنٹائر نے مابعد روشن خیالی یورپ کے تناظر میں دیکھا ہے اسی طرح حال کو ماضی پر منطبق کرنے اور اس میں سے جدید ماضی دریافت کرنے کا عمل اسلام میں بھی ہوا ہے۔ لفظ "اخلاقی" کو زمانہ وسطیٰ کے اسلام کی لسانیاتی رپورتاژ میں شناخت کر کے اسے "اخلاق" میں سے مترادف نہیں تو کم از کم متبادل کے طور پر دریافت کیا گیا[۶۱]۔

اگر "اخلاقی" کی اصطلاح جس طرح جدیدیت میں سمجھی جاتی ہے ماقبل جدید اسلام میں موجود نہ تھی تو پھر "اخلاقی" اور "قانونی" کے مابین تمیز بھی موجود نہیں ہو سکتی تھی؛ شریعت میں بحیثیت مجموعی اور قرآن میں

---

[58] MacIntyre, *After Virtue*, p. 38

[۵۹] جسے میں کسی زیادہ مناسب لفظ کی کمی کی وجہ سے مکارم خلاق کا نام دیتا ہوں۔ مثلاً ملاحظہ ہو: الطبرسی، مکارم الاخلاق؛ ابن ابی الدنیا، مکارم الاخلاق، الحسنی، تھذیب الاخلاق۔

[60] Bloor, "The Question of Linguistic Idealism Revisited"

[۶۱] لغوی طور پر "اخلاق" کا ماقبل جدید تصور خلقی صفات سے مربوط اور "فطرت" (فطرتِ اولیٰ) اور "مزاج" سے متعلق تھا؛ اخلاق و آداب سے اس کا زیادہ تعلق نہ تھا، خاص طور پر جن جدید معنوں میں یہ دونوں لفظ مستعمل ہیں۔ ملاحظہ ہو: ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۰۵-۱۰۴۔ ماقبل جدید اسلامی تصور میں "اخلاق" ثقافت و تہذیب کے معنوں میں استعمال ہوتا تھا۔ ملاحظہ ہو: ابن مسکویہ، تھذیب الاخلاق، الغزالی، احیاء علوم الدین اور کتاب ہٰذا کا باب پنجم فصل دوم۔ تاہم وہ عوامل جن کے ذریعے اخلاق کی نشوونما اور تطہیر و تہذیب ہوتی ہے، قانون اور اخلاق کے مابین فرق نہ ہونے کے گرد گھومتے ہیں؛ ان میں "قانونی" عناصر بھی شامل کر دیتے ہیں جن کی اخلاقیات کے جدید تصورات میں کمی ہے۔ اخلاق کے ماقبل جدید اور جدید تصورات کے مابین لغوی اور اصطلاحی فرق کی وضاحت کے لیے ذیل کی تصانیف کا آپس میں موازنہ کریں: تھذیب الاخلاق للحسنی اور ممتاز معاصر مسلم اخلاقی فلسفی طہ عبدالرحمٰن کی روح الحداثہ بالخصوص سؤال الاخلاق۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بالخصوص۔ اس پر مزید بحث بھی کی جا سکتی ہے جیسا کہ میں نے کسی اور جگہ[۶۲] کی ہے کہ "قانون" کی اصطلاح نظریاتی طور پر فوکو کے نگرانی، خفیہ سزاؤں اور سدھائی ہوئی رعایا کی ماتحتی اور ان پر غلبے کے تصورات میں رنگی ہوئی ہے اور کنٹرول کے یہ سارے میکانزم ہمارے جدید تصورِ قانون اور اخلاقیات کی تشکیل کرتے ہیں؛ اور یہ تصورات قدیم قانونی نظام اور "قانون" کے تصورات سے بالکل مختلف ہیں؛ ان تصورات سے بھی مختلف جو سولھویں صدی سے پہلے والے یورپ میں پائے جاتے تھے۔ جو کچھ قرآن میں "قانونی" ہے وہ اس پر قائم ہونے والی شریعت میں مساوی طور پر "اخلاقی" بھی ہے اور اسی طرح اس کے برعکس۔ دراصل ہم جدید تعصب الٹ بھی سکتے ہیں اور دلیل دیتے ہیں (فی الوقت جدید ذخیرۂ الفاظ پر راضی ہوتے ہوئے[۶۳]) کہ ابتدائی طور پر قانونی اصل میں اخلاق کے ذیل میں ہی آتا تھا اور نمونہ و مصدر اخلاقی تھا۔ نتیجتاً، اس اخلاقی نمونے کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم شریعت کی تشکیل اور مسلم ذات کی نشوونما میں قرآن کی وسیع تر قانونی شراکتیں آشکارا کریں[۶۴]۔ ہم پر لازم ہے کہ اس کے اخلاقی پیغام کو سمجھیں اور اس کی قدر و منزلت جانیں اور اس کے اخلاقی ڈھانچے کو بھی جو اس کے "قانونی" تصور اور خطابی عمل (discursive practice) سے متصل اور اس پر محیط ہے۔

قرآن جدید مسلمانوں کے لیے بے پناہ دینی قدر کا حامل ہے اور قرآن نے شروع ہی سے مومنین کو ایک ایسی کونیات (cosmology) فراہم کی جو مکمل طور پر اخلاقی طبیعی قوانین کی بنیاد پر قائم ہے؛ ایک ایسی کونیات جو کسی بھی روشن خیال مابعد الطبیعیاتی کونیات سے شاید کہیں زیادہ تاثیری قوت رکھتی ہے اور انسانی نفسیات پر اس کونیات کے گہرے اور قوی اثرات تھے[۶۵]۔ لہٰذا قرآنی اخلاقی مخزن ایمان کے ایک کامل و

---

[62] Hallaq, *Sharī'a*, 1–3

[۶۳] تاہم مسئلہ لاینحل ہے، جیسا کہ میں نے نطشے کی بنیاد پر "What is Shari'a?" ص ۱۵۲-۱۵۱ پر بحث کی ہے۔ لہٰذا مسئلہ کی نوعیت وضاحت کرتی ہے کہ میں "قانون" اور "اخلاقیات" جیسی اصطلاحات کا مسلسل استعمال کیوں کر رہا ہوں، کیوں کہ نطشے کی مدلل بحث کے مطابق یہ اصطلاحات قانون سازی کے عمل سے گزر چکی ہیں۔ ملاحظہ ہو:
Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense," 81, 83

[۶۴] باب پنجم فصل دوم کا موضوع یہی ہے۔

[۶۵] کونیاتی نظریے کی ایک کلاسیکی مثال الغزالی کا وسیع پراجیکٹ ہے جس کی شہادت آپ کی متعدد تصانیف میں ملتی ہے۔ ملاحظہ ہو: الغزالی، احیاء علوم الدین؛ المنقذ من الضلال؛ مشکوٰۃ الانوار اور کتاب ہٰذا کا باب پنجم فصل دوم۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مکمل نظام سے لیس تھا؛ اس کی کونیات مابعد الطبیعیات پر مشتمل تھیں۔ درحقیقت، یہ بحث کی جاسکتی ہے کہ یہ کونیات بذات خود ایک ایسے جامع اخلاقی نظام کا حصہ تھیں جو الٰہیات، حکمتِ دینیہ اور مابعد الطبیعیات کی تقسیم سے ماورا تھا۔ کونیات کے ان وسیع تر معنوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ قرآن کونیاتی اخلاقیات کی اعلیٰ ترین تھیوری پیش کرتا ہے؛ جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآنی کونیات نہ صرف اخلاقی ہیں بلکہ یہ اپنی شکل اور مواد دونوں میں بذات خود اخلاقی تانے بانے سے تشکیل شدہ ہیں۔ ہر شے جو اس کائنات میں ہے انسانوں کے تمتع کے لیے تخلیق کی گئی، افادہ پرستانہ انداز میں نہیں بلکہ ایسے طریقوں سے جو عمیق[٦٦] اخلاقی جواب دہی ظاہر کرتے ہیں، اور جس سے یہ اعتراف سامنے آتا ہے کہ ہم جو کچھ بھی کرتے ہیں اپنے لیے بطور فرد کرتے ہیں لیکن زیادہ اہم یہ ہے کہ سماجی گروہ کے ارکان کے طور پر کرتے ہیں۔ لہٰذا اعمال کے کونیاتی نتائج ہوتے ہیں باوجود اس کے کہ ہمارا اور ہمارے اعمال کا وجود زائل ہو جانے والا ہے۔

قرآن کا تخلیق کا بیانیہ، جو انسانی عمل اور کردار کے اطوار کو زیر غور رکھتا ہے، صرف اور صرف اخلاقی کونیات کی بنیادیں رکھنے کا ہدف لیے ہوئے ہے۔ بہت سی دیگر آیات کی طرح سورۃ الزمر کی آیت پانچ کے مطابق ارض و سماوات الٰہی اصولِ عدل اور حق کے مطابق وجود میں لائے گئے۔ یہاں اِس اعلان کا ایک مضبوط معنوی ربط اسی سورۃ کی آیت دوم میں کیے گئے انتہائی اہم اعلان سے قائم کیا گیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اسی طرح قرآن بذات خود اسی اصولِ عدل کے مطابق نازل کیا گیا۔ قرآن کا پیغام انسانی معاشرے کے لیے تھا اس لیے اگر یہ تخلیق کے مکمل پراجیکٹ کا لازمی حصہ نہیں تو کم از کم توسیع ضرور ہے اور اس میں وہی اصول و ضوابط ملحوظ رکھے گئے ہیں۔

تاہم خدا کی خالقیت محض ایک مہیب اور شان دار کائنات کو عدم سے وجود میں لانے سے متعلق نہیں بلکہ حتمی طور پر اس کے ثانوی قوانینِ تخلیق و فساد کے بارے میں ہے[٦٧]۔ تخلیق کبریٰ کا معجزہ زیادہ تر پس پردہ

---

[٦٦] یہاں "عمیق" کا لفظ اُن اخلاقی معنوں میں استعمال ہوا ہے جو اسے Deep Ecology تحریک کے سرکردہ افراد نائس، گتاری وغیرہ نے دیے ہیں۔ ملاحظہ ہو: Naess, *Selected Works*, 13–55

[٦٧] موت سے حیات اور حیات سے موت نکالنے کا مضمون قرآن میں بار بار بیان ہوا ہے۔ ملاحظہ ہو: سورۃ البقرۃ، آیت ۱۶۴، ۲۵۹؛ سورۃ الانعام، آیت ۵۹؛ سورۃ الشعراء، آیت ۸۱؛ سورۃ الروم، آیات ۱۹، ۲۴، ۵۰؛ سورۃ فاطر، آیت ۹۔ اخلاقی طرزِ عمل کے تناظر میں

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے جس کے پیش پردہ تخلیق اور "تخلیقی" تباہی کے رنگارنگ اور جان دار حوادثِ صغریٰ تقریباً لامحدود انداز میں واضح کیے گئے ہیں۔ یہاں طبیعی دنیا کوئی سائنسی جگہ نہیں جسے بے مہر اور بے مزہ عقلی وضاحت اور حساب کتاب کا موضوع بنایا جائے بلکہ ایک فطری دنیا ہے جو روحانیت اور نفسیات سے معمور ہے، ایسی دنیا جو خدا کے تخلیق کردہ انسانوں کے اخلاقی اعمال کے مکمل تابع ہے[۶۸]۔ اگر پہاڑ کانپتے ہیں[۶۹]، سمندر شق ہوتے ہیں[۷۰] اور "قومیں" اچانک روئے زمین سے صاف کر دی جاتی ہیں[۷۱] تو ان سب کی وجہ اخلاقی ناکامی یا کم از کم قوانین فطرت کا اخلاقی زوال ہے۔ یہی اصول سورج کے طلوع و غروب میں[۷۲]، زرخیز زمین اور کھیتی کی نعمت میں[۷۳]، قحطوں[۷۴]، زلزلوں[۷۵]، طوفانوں[۷۶] اور زمین کی پیداوار کی تباہی میں ہے۔ کائنات میں ہر شے ایک

ملاحظہ ہو سورۃ الملک، آیت ۲۔

[۶۸] اَوَلَمْ یَتَفَکَّرُوْا فِیْٓ اَنْفُسِهِمْ ؕ مَا خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَاَجَلٍ مُّسَمًّی ؕ (سورۃ الروم، آیت ۸) وَلِلّٰهِ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ ۙ لِیَجْزِیَ الَّذِیْنَ اَسَآءُوْا بِمَا عَمِلُوْا وَیَجْزِیَ الَّذِیْنَ اَحْسَنُوْا بِالْحُسْنٰی ﴿۳۱﴾ (سورۃ النجم، آیت ۳۱)۔ ان دونوں آیات کو درج ذیل آیات سے ملا کر پڑھیں اور مجموعی اثر مشاہدہ کریں: سورۃ الصف، آیات ۱۳، ۵۹، ۶۳، ۶۵، ۹۵، ۱۰۲؛ سورۃ الرعد، آیات ۱ تا ۴۳؛ سورۃ الکھف، آیت ۷؛ سورۃ الحج، آیات ۵، ۶، ۱۸؛ سورۃ المؤمنون، آیات ۱ تا ۱۶؛ سورۃ الروم، آیات ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۹، ۲۷؛ سورۃ لقمان، آیات ۲۹ تا ۲۴؛ سورۃ الطور، آیت ۹؛ سورۃ النجم، آیات ۳۱، ۴۲ تا ۶۲؛ سورۃ التکویر، آیات ۱ تا ۲۹؛ سورۃ الانفطار، آیات ۱ تا ۱۹؛ سورۃ الفجر، آیات ۱ تا ۳۰۔ زیادہ جامع اور منظم انداز سورۃ الروم اور الملک میں۔

[۶۹] القرآن الکریم: سورۃ الکھف، آیت ۴۷؛ سورۃ مریم، آیت ۹۰؛ سورۃ طہ، آیت ۱۰۵؛ سورۃ النمل، آیت ۸۸؛ سورۃ الطور، آیت ۱۰۔

[۷۰] القرآن الکریم: سورۃ البقرۃ، آیت ۵۰؛ سورۃ طہ، آیت ۷۷۔

[۷۱] القرآن الکریم: سورۃ فصلت، آیات ۱۳ تا ۱۷؛ سورۃ الذاریات، آیت ۴۱؛ سورۃ الفجر، آیت ۶۔

[۷۲] القرآن الکریم: سورۃ الانبیاء، آیت ۳۳؛ سورۃ لقمان، آیت ۲۹؛ سورۃ فاطر، آیت ۱۳؛ سورۃ نوح، آیت ۱۶۔

[۷۳] القرآن الکریم: سورۃ البقرۃ، آیت ۶۰؛ سورۃ الانعام، آیت ۱۴۱؛ سورۃ النحل، آیت ۱۱؛ سورۃ الجاثیہ، آیت ۵؛ سورۃ ق، آیات ۶ تا ۱۱؛ سورۃ القمر، آیت ۱۲۔

[۷۴] القرآن الکریم: سورۃ البقرۃ، آیت ۱۵۵؛ سورۃ النحل، آیت ۱۱۲۔

[۷۵] القرآن الکریم: سورۃ الاعراف، آیات ۷۸، ۹۱؛ سورۃ النحل، آیت ۲۶؛ سورۃ الاسراء، آیت ۳۷؛ سورۃ العنکبوت، آیت ۳۷؛ سورۃ الحاقۃ، آیت ۵، سورۃ الزلزلۃ، آیات ۱ تا ۲۔

[۷۶] القرآن الکریم: سورۃ الاسراء، آیت ۶۹؛ سورۃ الاحزاب، آیت ۹؛ سورۃ فصلت، آیت ۱۶؛ سورۃ الذاریات، آیت ۴۱؛ سورۃ الحاقۃ،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

متعین مدت تک چلتی ہے کل یّجری الیٰ اجلاً مسمّیٰ،"[77] ایک مدت جس کا اختتام یوم قیامت اور یوم حساب کو ہو گا جب اللہ کا میزان ہر ایک کے چھوٹے سے چھوٹے عمل کا وزن کرے گا: مثقال ذرۃٍ خیراً کے مقابلے میں مثقال ذرۃٍ شراً تولے جائیں گے"[78]۔

لہٰذا قرآنی قوانینِ فطرت طبیعی (مادی) نہیں بلکہ اخلاقی ہیں۔ ان کے فعل کے منطقی اسباب اور ان کی تشریح و توضیح کرنا ممکن ہے لیکن یہ توجیہات اصولاً اخلاقی قوانین میں پیوست ہیں۔ اگر اشیا وجود میں آتی ہیں یا معدوم ہو جاتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قوتِ متحرکہ (فلسفیوں کا محرکِ اولیٰ) کا تعین اخلاقی ترتیب سے ہوتا ہے۔ تخلیق، اعادۂ تخلیق اور موت کے سارے معاملات (یعنی کائنات کے وظائف کنٹرول کرنے والے قوانین کا سلسلہ) کی ترتیب خدا کی قدرت نے خاص طور پر بنائی ہے اور اس کا واحد مقصد انسانوں کو نیک عمل پر ابھارنا ہے۔ عمل الصالحات کا یہ قرآنی بیانیہ وسیع اور حاوی ہے اور اس کی اُجلی تمثیل انتہائی موثر انداز میں سورۃ الملک کی ابتدائی آیات میں پیش کی گئی ہے جہاں اللہ کی قدرتِ کاملہ اسبابی اور خاص الخاص طور پر تخلیق و فساد کے فطری پراجیکٹ سے مربوط ہے اور جو آگے اسبابی طور پر اس سے مربوط ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانوں کو نیک عمل کرنے کو کہتا ہے:

تَبٰرَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ ۡ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرُ ۙ﴿۱﴾ الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۭ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْغَفُوْرُ ۙ﴿۲﴾[79]

کسی بھی شریعت کے وجود میں آنے سے پہلے ہی قرآن نے ایک غیر معمولی پیمانہ قائم کر دیا تھا جس سے سارے انسانی طرزِ عمل کا موازنہ کیا جاتا ہے اور یہ پیمانہ الٰہیاتی اخلاقی اصول کا واحد حوالہ ہے[80]۔

سورۃ الروم کا حاشیہ لکھتے ہوئے مارماڈیوک پکتھال کہتے ہیں کہ اس سورۃ کی پیش گوئیاں

آیت ۶۔

[77] القرآن الکریم: سورۃ الرعد، آیت ۲؛ سورۃ الروم، آیت ۸؛ سورۃ لقمان، آیت ۲۹۔

[78] القرآن الکریم: سورۃ الزلزلۃ، آیات ۷ تا ۸۔

[79] زیادہ تر قرآنی تراجم "الذی بیدہ الملک" کا ترجمہ یوں کرتے ہیں "وہ ذات جس کے ہاتھوں میں حاکمیت ہے"۔ ترجمے کا یہ انداز نہایت معقول ہے کیوں کہ قدیم اور وسطی عربی زبان میں یدٌ کے ساتھ ملکیت یا قبضے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

[80] Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 106

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اللہ تعالیٰ کی کائناتی بادشاہت کے اعلان کا محض ایک مقدمہ ہیں اور اللہ کی بادشاہت ہی اصل سیادت (اقتدارِ اعلیٰ، حاکمیت) ہے۔ طبیعی قوانین طبیعی دنیا میں اللہ کے قوانین ہیں؛ اور اخلاقی اور سیاسی میدانوں میں انسانیت کو مطلع کر دیا گیا ہے کہ موت و حیات، خیر و شر، عمل اور بے عملی کے بھی ایسے ہی قوانین ہیں اور ان کے نتائج سے کوئی بھی انسان اپنی دانائی یا چالاکی سے بچ نہیں سکتا.... جو نیک کام کرتے ہیں ان سے وہ راضی ہوتا ہے اور جو برے کام کرتے ہیں وہ اس کا غضب کماتے ہیں، خواہ ان کا عقیدہ اور جنس کوئی بھی ہو؛ اور کوئی بھی انسان اپنے عقیدے کے محض زبانی اظہار سے اللہ کے قانونِ جزا سے بچ نکلنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔[81]

لہٰذا قانونِ جزا طبیعی قانون ہے جسے خیر کے اعلیٰ ترین درجے کے حصول کے لیے مصروفِ خدمت کیا گیا ہے۔ حیات اور بود و باش اصل میں آزمائش ہیں کیوں کہ قرآن اس بات پر بہت واضح ہے کہ انسان کیوں تخلیق کیا گیا:

وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ وَّكَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ لِیَبْلُوَكُمْ اَیُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا[82]

جہالت بعض لوگوں کو اس سچائی سے دور لے جا سکتی ہے جس سے وہ (باوجود اس حقیقت کے کہ انہیں توبہ کرنے اور صراطِ مستقیم پر آنے کا موقع ہمیشہ دیا جاتا ہے[83]) اس آزمائش کی اہمیت سمجھنے کے قابل نہیں رہتے۔ قوانین فطرت کی تشکیل اس دنیا میں خیر کے فروغ اور شر کے استیصال کے لیے ہوئی ہے یعنی مصلحین کو اللہ کی نعمتیں ملتی ہیں جو (بارانی) کھیتی کی کثرتِ پیداوار سے پر سکون زندگی اور صحت اور خوش باش خاندان اور آل اولاد تک وسیع ہیں۔ کھیتی کی فراوانی اور اچھا خاندان اور سماجی گرد و پیش آخرت میں مساوی محیر العقول وجود سے بدل جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں، آخرت اسی حیات کا تسلسل ہے[84] لیکن

---

[81] Pickthall, *Meanings of the Glorious Koran*, 289–290

[82] اور وہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں بنایا اور اس وقت اس کا عرش پانی پر تھا، تمہارے پیدا کرنے سے مقصود یہ ہے کہ وہ تم کو آزمائے کہ تم میں عمل کے لحاظ سے کون بہتر ہے۔ (سورۃ ہود، آیت ۷)۔۔۔ جو چیز زمین پر ہے ہم نے اس کو زمین کے لیے زینت بنایا ہے تاکہ لوگوں کی آزمائش کریں کہ ان میں کون اچھے عمل کرنے والا ہے۔ (سورۃ الکھف، آیت ۷)۔

[83] القرآن الکریم: سورۃ المائدۃ، آیت ۳۹؛ سورۃ الانعام، آیت ۵۴؛ سورۃ الفرقان، آیت ۷۰۔

[84] ایز تسو زور دیتا ہے کہ قرآن میں موجودہ دنیا کی ساخت "شدید طور پر اس کے اخروی مقصد سے متعین ہوتی ہے جس کی طرف یہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک فرق کے ساتھ: یہ زندگی ایک طویل آزمائش ہے جس کا مقصد مفسدین اور مجرمین کو اپنی راہ بدلنے اور توبہ کرنے کی ترغیب دینا ہے، بلاشبہ وہ مایوس اور بدبخت خطاکار ہیں جو یہیں اور ابھی فوری فیصلے کو دعوت دیتے ہیں۔ دوسری طرف، آخرت اس امتحان کے نتیجے کی منتظر ہے؛ یہ وہ جگہ ہے جہاں لوگوں کی درجہ بندی ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہو گی۔ دوزخ کی آگ ان طوفانوں اور زلزلوں کا کامل متبادل ہے جن سے مایوس "قومیں" تباہ و برباد کر دی گئیں جب کہ جنت اچھی ارضی زندگی کے اعلیٰ ترین آئیڈیل کی حقیقی شکل ہے۔ لہٰذا فطرت کے قوانین ہر کہیں ہیں؛ اس زندگی اور آخرت دونوں میں عمل پذیر ہیں؛ اگرچہ ضرورت کے مطابق ان کا اظہار مختلف شکلوں میں ہوتا ہے۔ البتہ فطرت کے قوانین جو کچھ بھی ہوں، حتمی طور پر خدا کے قوانین ہیں جنہیں اُس نے اِس دنیا میں ایک اخلاقی مقصد کی تکمیل کے لیے وضع کر کے لاگو کیا۔ اچھا عمل کرنے اور اچھا بننے کے علاوہ کچھ بھی اہم نہیں۔

اگر خدا کے قوانین فطرت بنیادی طور پر (اگر مکمل اور خصوصی طور پر نہیں تو) ارادی اخلاقی اصولوں پر قائم ہیں تو یہ کائنات ایک اخلاقی دھاگے سے مربوط اور بُنی ہوئی ہے، جس کا تانا بانا خیر کے فروغ اور برائی کے استیصال (امر بالمعروف و نہی عن المنکر[85]) کے لیے بنایا گیا ہے۔ اس ارادیت کا حکم ہے کہ لامحدود قدرت کے جزو کی حیثیت سے جس کے ذریعے خدا نے دنیا تخلیق کی، یہاں ایک ہمہ دان (عالم کل) ہونا چاہیے، اور اسی لیے ہے بھی، جس کا اصل اور حتمی کام فطرت کے اخلاقی قوانین کا نفاذ کرنا ہے۔ اگر یہ قوانین فہیم و ذکی (intelligent) ہیں تو پھر وہ قوتیں بھی ایسی ہی ہیں جو انہیں متحرک کرتی اور فاعل بناتی ہیں۔ اگر یہ اہم ہے کہ خدا السمیع اور العلیم ہے تو اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ حاضر و ناظر کے نظم کا مالک ہے، وہ چھوٹے سے چھوٹا عمل بھی جانتا اور اس کی جانچ پرکھ کرتا ہے، اگرچہ وہ یہ کام صرف اخلاقی قوانین کی مطابقت میں نہیں کرتا بلکہ بنیادی طور پر انسانی سماجی نظم کی خاطر بھی کرتا ہے۔

تو خدا اپنی انسانی مخلوق سے اصل میں چاہتا کیا ہے؟ وہ بار بار انہیں کیوں اکساتا ہے کہ وہ اس پر ایمان لائیں؟ ایمان لانے یا مومن ہونے کا اصل میں کیا مطلب ہے؟ ان سوالات کے جوابات وہ ہیں جو شریعت کے علما

دنیا جا رہی ہے"۔ Izutsu, Ethico-Religious Concepts, p. 108

[85] القرآن الکریم: سورۃ آل عمران، آیات ۱۰۴، ۱۱۰؛ سورۃ التوبۃ، آیات ۶۷، ۷۱، ۱۱۲؛ سورۃ الحج، آیت ۴۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نے دیے ہیں جس سے یہ ظاہر حقیقت واضح ہوتی ہے کہ قرآن کا اخلاق نہ صرف شریعت پر محیط ہے بلکہ اس کی تشکیل بھی کرتا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ خدا الصمد اور القادر ہے، حقیقتاً اسے انسانیت کی ضرورت نہیں اگرچہ وہ اپنے بندوں کے اعمالِ صالحہ کے لیے واضح طور پر ان کا مشکور (الشکور) ہے[۸۶]۔ اس شکر گزاری کو جو اس کے علم اور رحمت سے نکلتی ہے، انسانی اعمال کی فیاضی کا بدلہ سمجھنے کی غلطی نہ کی جائے۔ کیوں کہ وہ الرزاق ہے[۸۷] جس نے "بنی آدم کو عزت دی" اور وہی ہے جس نے "انہیں بحر و بر میں اٹھایا اور اپنی مخلوقات میں سے بہت سوں پر انہیں فضیلت بخشی"[۸۸]۔ انسانی رزق کی تمام شکلیں اور ان کے وجود کی وجہ اس کی بے کراں رحمت اور عطا ہے۔ قرآنی خدا انسانیت سے توقع کرتا ہے کہ وہ اس کی نعمتوں کا شکر کرے اور جو کچھ اس نے پیدا کیا ہے وہ انسانیت کے تمتع اور نفع کے لیے ہے۔ ان نعمتوں اور برکتوں کے معاملے میں اسے نہ صرف ناشکری بلکہ بداعمالی اور طغیان (سرکشی) بھی ناپسند ہے[۸۹]۔ بداعمالی اور طغیان بلاشبہ ناشکری کا اظہار ہیں۔ سرکش لوگ خدا کے فضل اور نعمتوں کے منکر (کافر) ہیں اس لیے ظالم ہیں۔ جیسا کہ ایزتسو نے موثر بحث کی ہے کہ 'ک۔ف۔ر' کے لغوی مشتقات قرآن میں نمایاں ترین الفاظ میں سے ہیں؛ ان کا ایک "معنوی میدان" ہے جو "ایمان"[۹۰] کے تصور کے ساتھ عمیق ترین اور انتہائی بھرپور تعلق قائم کرتا ہے، اور ایمان مرکزی قرآنی تصور ہے۔ کافر ہونے کا مطلب ہے فطرت میں خدا کے اچھے کاموں کا انکار کرنا، اس کی نعمتوں کا انکار کرنا، وہ نعمتیں جن کے دم پر انسان زندہ رہتے ہیں اور ہر لحظہ ان کا تجربہ کرتے ہیں؛ اور دوسرے لوگوں اور اشیا سے بدسلوکی کرنا کیوں کہ اس کا مطلب خدا کے کاموں اور اس کی تخلیق سے بدسلوکی کرنا ہے۔ اس لیے انسانوں پر واجب ہے کہ دل سے خدا کا شکر کریں اور یہ شکر ایمان کی علامت اور پیمانہ ہے۔

---

[۸۶] القرآن الکریم: سورۃ البقرۃ، آیت ۱۵۸؛ سورۃ النساء، آیت ۱۴۷؛ سورۃ فاطر، آیت ۳۰؛ سورۃ الانسان، آیت ۲۲۔

[۸۷] اگلا حاشیہ ملاحظہ ہو۔

[۸۸] القرآن الکریم: سورۃ الاسراء، آیت ۷۰؛ سورۃ البقرۃ، آیات ۵۷، ۱۷۲؛ سورۃ المائدۃ، آیت ۸۸؛ سورۃ الانعام، آیت ۱۴۲؛ سورۃ الاعراف، آیات ۵۰، ۱۶۰؛ سورۃ الانفال، آیت ۲۶؛ سورۃ النحل، آیات ۷۲، ۱۱۴؛ سوۃ غافر، آیت ۶۴۔

[۸۹] سورۃ الرحمن، آیات ۳ تا ۱۳؛ سورۃ العلق، آیت ۶۔

[90] Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 120, 124–125

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لہٰذا سچا مومن ہونا، حقیقی مسلمان ہونے، اپنے پیدا ہونے، خاندانی رفاقت کے عطا ہونے، خاندانی الفت اور اقربا کی محبت، خوراک و مشروبات کی نعمتیں بالخصوص حیات بخش پانی ملنے اور مجموعی طور پر دنیا کی ان تمام نعمتوں کی حقیقتوں پر شکر کرنا ہے جو خدا کی بے پناہ فیاضی سے ملی ہیں۔ خدا کی دی ہوئی ان نعمتوں میں سے کسی کی طرف برا رویہ اختیار کرنا نہ صرف ناشکری یا خدا کی آیات کا کفر ہے بلکہ ظلم اور جرم ہے[۹۱]۔ اور قرآن بالکل واضح کرتا ہے کہ ظالم کا آخری ٹھکانا خوش گوار نہیں ﴿سیصلی ناراً .... وساءت مصیراً﴾[۹۲]

یہاں تک ہم نے ایمان اور کفر کے مابین قرآن کا بیان کردہ تفاوت اور تضاد کا ذکر کیا ہے۔ جو انسان خدا کی نعمتوں اور اس کی یگانہ حاکمیت کا انکار نہیں کرتا وہ ایمان والا ہے۔ لیکن خدا کی نعمتوں کے اعتراف اور شکرانے کے علاوہ وہ کیا چیز ہے جس سے قرآنی مومن کی تشکیل ہوتی ہے؟ قرآن کا ہر سمجھ دار قاری فوراً دیکھ لے گا کہ پورے متن میں "نیک عمل کرنے" پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے[۹۳]۔ اپنے مختلف مشتقات میں اعمالِ صالحہ کا ذکر کم از کم ۱۲۰ مرتبہ آیا ہے جس میں دوسرے مفہومی الفاظ مثلاً خیرات اور حسنات شامل نہیں (مثلاً تطوع خیراً، ما یفعل من خیر، من جاء بالحسنۃ؛ ان سب کا مطلب اعمالِ صالحہ ہے)[۹۴]۔ قرآنی رپورتاژ میں یہ عام ترین اور کثرت سے دہرائے جانے والے الفاظ ہیں۔

---

[۹۱] مجرمین اور ج، ر، م کے مشتقات کے لیے ملاحظہ ہو: القرآن الکریم: سورۃ الانعام، آیت ۱۲۴؛ سورۃ یونس، آیت ۱۳؛ سورۃ ھود، آیت ۳۵؛ سورۃ طہ، آیت ۷۴؛ سورۃ الروم، آیت ۴۷۔ اور ظالمون اور ظ، ل، م کے مشتقات کے لیے ملاحظہ ہو: سورۃ البقرۃ، آیات ۵۹، ۲۷۲؛ سورۃ آل عمران، آیت ۱۳۵؛ سورۃ الانفال، آیت ۶۰؛ سورۃ الزمر، آیت ۵۱؛ سورۃ الاحقاف، آیت ۱۲۔

[۹۲] القرآن الکریم: سورۃ البقرۃ، آیت ۱۲۶؛ سورۃ النساء، آیات ۱۰، ۹۷، ۱۱۵؛ سورۃ الانفال، آیت ۱۶؛ سورۃ الحج، آیت ۷۲؛ سورۃ التغابن، آیت ۱۰؛ سورۃ الاعلیٰ، آیت ۱۲، سورۃ لھب، آیت ۳۔

[۹۳] مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: القرآن الکریم: سورۃ البقرۃ، آیات ۲۵، ۶۲، ۸۲، ۲۷۷؛ سورۃ آل عمران، آیت ۵۷؛ سورۃ النساء، آیات ۵۷، ۱۲۲، ۱۷۳؛ سورۃ المائدۃ، آیات ۹، ۶۹، ۹۳؛ سورۃ الاعراف، آیت ۴۲؛ سورۃ یونس، آیات ۴، ۹؛ سورۃ ھود، آیات ۱۱، ۲۳؛ سورۃ الرعد، آیت ۲۹؛ سورۃ النحل، آیات ۱۸، ۹۷؛ سورۃ الکھف، آیات ۳۰، ۸۸، ۱۰۷؛ سورۃ مریم، آیت ۶۰؛ سورۃ طہ، آیات ۷۵، ۸۲؛ سورۃ الفرقان، آیات ۷۰ تا ۷۱؛ سورۃ القصص، آیات ۶۷، ۸۰؛ سورۃ الروم، آیت ۴۴؛ سورۃ الجاثیۃ، آیت ۱۵۔ صلہ کے متعلق مواد کے لیے ملاحظہ ہو: محمد فواد عبد الباقی، المعجم المفہرس، ص ۴۱۲-۴۱۰۔ غور کیا جائے کہ اصلح کی اصطلاح میں "صالح بن جانے" کا مزید مفہوم بھی موجود ہے لہٰذا مطلب یہ ہے کہ اپنی اس طرح اصلاح کی جائے کہ ظلم اور فساد کی حالت سے تقویٰ اور ایمان کی حالت بن جائے۔ یہ مفہوم قرآن میں کم از کم بارہ جگہ بیان ہوا ہے مثلاً سورۃ الانعام، آیت ۵۴؛ سورۃ الاعراف، آیت ۳۵۔

[۹۴] القرآن الکریم: سورۃ البقرۃ، آیت ۱۸۴؛ سورۃ آل عمران، آیات ۳۰، ۱۱۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مفہومی اعتبار سے صالحات کا لفظ اجر سے جڑا ہوا ہے جس کا مطلب ہے "ثواب"، "انعام"، "معاوضہ"۔ بہت سی آیات تصدیق کرتی ہیں کہ نیک اعمال کرنے والے جنت میں داخل ہوں گے[۹۵]۔ لیکن یہ مفہومی تعلق یہاں نمایاں طور پر معاہداتی بھی ہے۔ ایمان کا ثبوت دینا لازمی ہے اور اس کا موثر ذریعہ صرف نیک اعمال ہیں۔ جب صالح اعمال ایمان کے ٹھوس ثبوت کے طور پر ادا کیے جائیں تو ان کا اجر ملتا ہے، یعنی اجر اعمال کی ادائیگی کا نتیجہ ہے۔ لہٰذا خدا اصل میں ایک معاہداتی پیش کش کرتا ہے (جس میں فرد کو اسلام کی طرف بلانا بھی ہے) اور مومن خدا کی پیش کش قبول کر کے اس کے ساتھ ایک معاہدے (عہد) میں بندھ جاتا ہے۔ اجر کا عطا ہونا، فضیلت کا ملنا ادائیگی کی اصل ہے نیلن فضیلت بذات خود جنت کا ٹکٹ ہے۔ یوں ایمان اور نیک اعمال کے مابین منطقی اور علمیاتی تعلق کی خلاف ورزی نہیں ہو سکتی۔ ایزو تسو جس نے قرآنی معانیات پر مفصل ترین اور سنجیدہ تحقیق کی ہے، بتاتا ہے کہ "معنوی تعلق کی مضبوط ترین گرہ صالحات اور ایمان کو تقریباً ایک اکائی میں باندھ دیتی ہے.... جہاں ایمان ہو گا وہاں اعمالِ صالحہ ہوں گے؛ یہ تعلق اتنا مضبوط ہے کہ ہم ایمان کو اعمالِ صالحہ کے لحاظ سے اور اعمالِ صالحہ کو ایمان کے لحاظ سے متعین کرنے کو حق بہ جانب محسوس کرتے ہیں"[۹۶]۔ اس لیے ایمان اور اچھے طرزِ عمل کے مابین ایک پیچیدہ نامیاتی اور ساختیاتی تعلق ہے۔ اگر ایک کی وضاحت کی جائے تو دوسرا موجود ہو گا، یعنی ان دو کے مابین منطقی اور علمیاتی تعلق ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ایمان کی موجودگی منطقی طور پر نیک اعمال کی موجودگی ثابت کرتی ہے اور اسی طرح اس کے برعکس۔ بقول ایزو تسو خدا کے یکتا حاکم ہونے پر ایمان لانا فوراً ایک "مکمل عملی ضابطہ"[۹۷] قبول کرنا ہے اور اس ضابطے کا ہدف "نیک اعمال" ہیں۔

جیسا کہ پہلے ذکر ہوا، نیک اعمال کی مرکزیت والی قرآنی اخلاقیات نہ صرف شریعت کی تہہ اور تانے بانے میں سرایت کیے ہوئے ہیں بلکہ صدیوں سے لے کر آج بھی مسلمانوں کی مقبول عام روایت میں مرکزی

---

[۹۵] القرآن الکریم: سورۃ النحل، آیت ۹۷؛ سورۃ الکھف، آیات ۳۱-۳۰، ۱۰۷، ۱۱۰؛ سورۃ فاطر، آیات ۷، ۹؛ سورۃ فصلت، آیت ۸۔

[96] Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 204

مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: القرآن الکریم: سورۃ البقرۃ، آیت ۱۱۲؛ سورۃ النحل، آیت ۹۷؛ سورۃ الکھف، آیات ۲، ۳۰، ۱۰۷، ۱۱۰؛ سورۃ الروم، آیات ۴۵-۴۴؛ سورۃ السجدۃ، آیات ۲۰-۱۹؛ سورۃ سبا، آیت ۴؛ سورۃ فصلت، آیات ۸-۷؛ سورۃ التین، آیت ۶۔

[97] Izutsu, *Ethico-Religious Concepts*, 106

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حیثیت کی حامل رہی ہیں۔ تاہم قرآن تکنیکی معنوں میں قانون تشکیل نہیں دیتا لیکن شریعت یقیناً ایسا کرتی ہے۔ یہ نسبتاً سادہ بیانیے پر مشتمل ہے، اس قانونی منطق کی پیچیدگیوں سے خالی ہے جسے اسلام کے فقہا نے تخلیق کر کے پروان چڑھایا۔ لیکن یہ کسی بھی طرح نہیں کہا جا سکتا کہ یہ قانونی منطق (جو انتہائی متاثر کن ہے) قانونی اور اخلاقی کے مابین کوئی فرق پیدا کرتی ہے۔ ہمیں یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جدید فرق غلبے اور طاقت کے ایک مخصوص نظریے سے پیدا ہوا، جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ اس نے سیاسی یعنی زمینی حاکم کے "ہونے" کا اعتراف کیا۔ یہ "جو کہ ہے" ایک سیاسی اور سماجیاتی تخلیق تھی، ارادۂ الٰہی نہ تھا؛ کامل طور پر کونیاتی اخلاقی ڈیزائن کے مطابق تھا۔ یہاں تک کہ اگر شریعت کا قانون کبھی ایسا ظاہر ہوتا بھی ہے کہ دنیا کو تکنیکی اور کاٹ دار قانونی قوت کی نظر سے دیکھ رہا ہے تب بھی اس تکنیکی منطق کو بروئے کار لانے والے اساسی اصول اخلاقی ہی تھے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ قرآنی اخلاقیات اور شریعت کی اخلاقیات کے مابین مکمل شناخت موجود ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ سچ ہے (جیسا کہ بہت سے فلسفیوں نے پہلے ہی کہا ہے) کہ فرق جدید ہے تو شریعت کے لیے یہ اجنبی ہے۔ تاہم یہ ضمنی دلیل ہے۔ سیدھی بات یہ ہے کہ شریعت اور پورے ماقبل جدید اسلام میں مطلقاً ایسا کچھ نہیں ہے جس سے یہ فرق پیدا ہوتا۔ اور ایسی ہر دلیل جو کہتی ہے کہ شریعت میں یہ فرق موجود تھا، نہ صرف شریعت کے بطور اخلاقی پراجیکٹ ہونے کو نظر انداز کرتی ہے بلکہ "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے"[98] کے مابین جدید یورپی سیاسی اور قانونی تقسیم کے معیار اور اہمیت دونوں سے بھی سہو نظر کرتی ہے؛ لہٰذا (اب) اس عالمی نظاماتی فرق کی سطح پر دکھائی دیتی ہے۔

منہاجی جدید قانون انسانی تجرباتی (positive) قانون ہے، ارادۂ مقتدر کے افسانے کا حکم ہے۔ اسلامی قانون انسانی تجرباتی قانون نہیں بلکہ الہامی اصولوں پر قائم ہے اور اس کے قواعد اپنی نوعیت میں تکثیریت پسندانہ[99] اور حتمی طور پر کونیاتی اخلاقی حکم میں پیوست ہیں۔ آج کے مسلمانوں کے لیے ریاست کا اثباتی قانون اور اس کی حاکمیت اختیار کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یقینی طور پر ایک ایسا قانون قبول کر لیا جائے جو سیاسی ارادے سے نکلتا ہے یعنی وہ قانون جو انسانوں نے بنایا ہے، وہ انسان جو اپنے اخلاقی اور اخلاقیاتی

---

[98] Kelsen, *General Theory*, 189

[99] تکثیریت سے یہاں مراد اس قانون کا الہامی اصولوں کی روشنی میں مجتہدین کی مختلف آراء پر مشتمل ہونا ہے۔ (مترجم)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معیارات حالات کے تقاضوں کے مطابق تبدیل کر لیتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ مان لینا ہے کہ ہم محض ایک مادی کائنات میں جی رہے ہیں اور یہ کائنات ہماری ہے ہم جو چاہیں اس کے ساتھ کریں۔ اس کا مطلب یہ قبول کر لینا ہے کہ انسانوں کے بنائے ہوئے تغیر پذیر قوانین کی خاطر قرآن کے اخلاقی اصول اور اخلاقیات پر قائم صدیوں پرانی شریعت ایک طرف رکھ دیے جائیں؛ وہ قوانین جنہوں نے فطرت کو تباہ اور مسخر کرنے کی آزادی دی، وہ فطرت جو خدا نے انسانیت کو اس شرط پر دی ہے کہ اخلاقی جواب دہی کے ساتھ اس سے لطف و قرار حاصل کرے۔ آپ مانیں یا نہ مانیں، اس سوال کا جواب صرف اور صرف مسلمان خود دے سکتے ہیں۔ البتہ ہمارا اپنا خیال یہ ہے کہ (ذرا فاصلے سے دیکھتے ہوئے) مسلمانوں کے پاس کوئی معقول وجہ نہیں کہ جدید ریاست کا قانون اختیار کریں جب کہ انہوں نے ایک ایسے قانونی کلچر سے فیض پایا ہے جو بارہ صدیوں سے زیادہ عرصے تک ایک منہج کے تحت تشکیل شدہ قانون پر کاربند رہا اور جو جامع اخلاقی منبع سے معرضِ وجود میں آیا تھا"[100]۔

۲۔ شہریوں کی قربانی اور سیاسی عروج

قانونی ریاست کے عروج (اس کی اثباتیت پسندانہ فکر کے ساتھ) کے ہم راہ سیاسی عملیات کا عروج ہوا؛ امتیازی طور پر شمٹ کے تصور نے تقریباً نصف صدی تک سیاسی اور قانونی فکر کو مسحور اور مضطرب کیے رکھا[101]۔ بنیادی طور پر شمٹ ایک ہابسی تھا جس کا جامع اور مرکزی نظریہ یہ تھا کہ طاقت یعنی زمینی سیاسی

---

[100] یہاں میری کسی بھی دلیل سے یہ غلط مطلب نہ نکالا جائے کہ اسلامی تحکیم کا مقدر موت ہے؛ کیوں کہ اس کی موت کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ بذات خود جدیدیت کی ساجھے دار بن جائے۔ اور جیسا کہ اس کتاب کا آخری باب اشارہ دیتا ہے کہ جدید حالات غیر مستحکم ہیں اور انہیں گزر ہی جانا ہے۔ سوال جو باقی رہتا ہے وہ یہ کہ آیا تاریخ عالم کا اگلا مرحلہ (نام نہاد مستقبل) اسلامی تحکیم کے ساتھ گزارا کر سکتا ہے یا نہیں، اس احساس کے ساتھ کہ یہ نظام روحانی اخلاقی ذات، خاندان اور اجتماعیت، معاشی عدل اور ماحول کا خیال رکھتا ہے۔ کیوں کہ جدیدیت کے مسائل سے صحیح معنوں میں نکلنے کے لیے ضروری ہے کہ صرف اسلامی نہیں بلکہ ہماری دنیا کے تمام معاشروں کی ترجیحات میں اسے سرفہرست رکھا جائے۔ ایک اہم لحاظ سے جن منہاجی مسائل اور بظاہر بند راستوں کا سامنا اسلامی تحکیم کو ہے، تقریباً ہر جگہ غیر مسلم معاشرے بھی انہی کا سامنا کر رہے ہیں۔ اسلام اور اس کا اسلامی تحکیم کا وعدہ بحران پر کوئی اجارہ داری نہیں رکھتے۔ (لہٰذا کتاب ہٰذا کے عنوان میں "ناممکن" کا لفظ جدید پراجیکٹ کی موجودہ حالت کے استحکام اور اسلامی ریاست دونوں کے متعلق ہے)۔

[101] Scheuerman, "Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib," 108; Schwab's introduction to Schmitt's *Concept of the Political*, p. 5

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

طاقت نیا خدا ہے[102]۔ سیاسی عملیات کی پیدائش، قانونی عملیات کی طرح، اس وقت ہوئی جب "ہے" کو "ہونا چاہیے" سے جدا کیا گیا[103]؛ جب سیاست خود اپنی خاطر وجود میں آنا اور فروغ پانا شروع ہوئی۔ طاقت اور اثباتیت پسندانہ رویہ باہم ایک ہو گئے اور ریاست کے اندر سیاست اور قانونی عملیات تقریباً مکمل شناخت بن گئیں۔ "دنیا جیسی کہ ہے، اس میں تمام سیاسی امور کی حتمی حاکم اخلاقیات نہیں طاقت ہے۔"[104]

سیاسی عملیات، طاقت کے تعلقات کا کوئی واضح میدان نہیں، نہ ہی یہ محض سیاست، معیشت، اخلاق یا سائنس کا معاملہ ہیں۔ سیاسی عملیات ایک محیط اور غالب مظہر ہے جو تمام شعبوں بلکہ بذات خود وجود پر حملہ آور ہوتا ہے۔ سیاسی عملیات، ایک دور کا نام ہے بالکل اسی طرح جس طرح دوسرے ادوار کو "کانسی کا دور" یا "ٹیکنالوجی کا دور" کہا جاتا ہے۔ یہ میدانِ عمل ہے جو "پوری زندگی پر چھا جاتا ہے"[105]، اور اس کی تحقیق کا مطلب ہے جدید "نظم انسانی" کی تحقیق کی جائے[106]۔ سیاسی عملیات کی متشدد نوعیت جو بالخصوص اور امتیازی طور پر قتل کر دینے یا قتل ہو جانے کے فکری تناظر میں وضع ہوئی ہے، اس بات کی صرف اجازت ہی نہیں دیتی بلکہ مجبور کرتی ہے کہ سہارے کے لیے تمام دیگر شعبوں پر انحصار کرے اور اس عمل میں انہیں اپنے ماتحت کر لے[107]۔

سیاسی اقلیم میں جبر و تشدد طاقت کے مرکزی اور معتبر ترین منبع کی تشکیل کرتا ہے[108]۔ لہٰذا "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" کے مابین اور امر واقعہ اور قدر کے مابین علیحدگی کے جدید پراجیکٹ میں بلند ترین اظہار سیاسی عملیات ہیں۔ جدید قانونی اور اخلاقی میدانوں (دو میدان جو عدل اور اخلاقی اچھائی کے تصورات سے

---

[102] Ulmen, "Sociology of the State," 38
[103] Bolsinger, *Autonomy*, 29
[104] Ibid., 38, 180
[105] Meier, *Greek Discovery of Politics*, 17
[106] Strong's forward to Schmitt's *Concept of the Political*, xvi
[107] اس میں سیاسی عملیات کی قانونی عملیات سے خدمت لینے کی اہلیت بھی شامل ہے۔ یہاں تک کہ جنگ کے قوانین جن کا مطلوبہ ہدف جنگ کی طرف میلان رکھنے والوں کو "انسانیت" سکھانا ہے، اصل میں الٹ اثر کرتے ہیں۔ "عمدہ لفاظی کے باوجود جنگ کے قوانین دانستہ طور پر یوں تشکیل دیے جاتے ہیں کہ انسانی اقدار کی قیمت پر عسکری ضروریات کو استحقاق بخشا جاتا ہے۔ نتیجہ کے طور پر، جنگ کے قوانین دورانِ جنگ تشدد کم کرنے کی بجائے اسے آسان بنا دیتے ہیں۔ قانون کے ذریعے تشدد کو جائز قرار دیا جاتا ہے۔" ملاحظہ ہو:

Jochnick and Normand, "Legitimation of Violence," 50
[108] Bolsinger, *Autonomy*, 178–179

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ناکام زور آزمائی کرتے ہیں) سے بڑھ کر سیاسی عملیات منفرد اور غالب طور پر "کیا ہے؟"[109] سے متعلق ہیں، نطشے کی دنیا جو جیسے کہ ہے، "ایک بڑی اور وسیع زمان و مکاں کی حامل سفاک حقیقت"[110]۔

سیاسی عملیات کی جوہری خاصیت دوست اور دشمن کے مابین تمیز ہے، ایسی تمیز جو سیاست کی شکل اور مندرجات تشکیل دیتی ہے۔ یہی تمیز سیاسی عملیات کو خود اختیاری میدان اور مرکزی اقلیم کا مرتبہ دیتی ہے[111] اور باقی سب کچھ اس کے ماتحت کر دیتی ہے کیوں کہ یہ زندگی اور موت کے بارے میں ہے۔ دوسرے لفظوں میں، سیاسی عملیات کا جنم عین اس وقت ہوتا ہے جب یہ تمیز پیدا ہوتی ہے، جب ایک معاشرہ اپنے وجود کو تشدد اور جنگ کی حالت میں دیکھتا ہے، "فطرت کی حالت" میں ہوتا ہے جہاں بقا مستقل خطرے میں رہتی ہے۔ "سیاسی عمل گہری اور شدید کش مکش ہے، اور ہر ٹھوس کش مکش اتنی ہی زیادہ سیاسی ہوتی ہے جتنی وہ دوست دشمن کی گروہ بندی کے انتہائی مقام تک پہنچتی ہے"[112]۔ جبر و تشدد اور دشمنی سیاسی عمل کے تشکیلی عناصر (substrates) اور مخفی قوت ہیں لیکن دوست دشمن کی تمیز اس کی تشکیل میں ہر وقت موجود اور محسوس ہوتی ہے۔ تشدد اور دشمنی کم اور زیادہ ہو سکتے ہیں لیکن یہ تمیز ہمہ وقت موجود اور ہمیشہ مادی شکل اختیار کیے رہتی ہے۔ تشدد اور جنگ وقتاً فوقتاً پھوٹتے ہیں ہمیشہ نہیں، لیکن استثنائی حالات واضح حقیقت میں کمی نہیں کرتے۔ کیوں کہ اسی استثنائی حالت سے سیاسی عمل نہ صرف اپنے معانی اخذ کرتا ہے بلکہ اسی میں اپنی وجہ وجود پاتا ہے۔ لہٰذا سیاسی رویہ اس استثنائی حالت کے سحر سے متشکل ہوتا ہے؛ اور خود مختار ہونے کی وجہ سے سیاسی عملیات انسانی عمل کے دیگر تمام شعبوں کو متعین اور واضح کرتی ہیں۔

اگرچہ شمٹ کا تصورِ سیاسی انتہائی ہابسی (Hobbesian) ہے تاہم وہ ہابس سے ایک اہم لحاظ سے مختلف ہے۔ ہابس زیادہ تر اندرونی سیاست اور زمینی حاکمیت کی تھیوری وضع کرنے میں دل چسپی لیتا تھا جب کہ شمٹ مرکزی طور پر خارجی سیاست میں دل چسپی رکھتا ہے جہاں "لوگوں کا ایک جنگجو گروہ ویسے ہی دوسرے جنگجو

---

[109] Ibid., 182

[110] Geuss, *Morality, Culture, and History*, 189

[111] ملاحظہ ہو باب اول اور ہفتم۔

[112] Schmitt, *Concept*, 29

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

گروہ سے نبرد آزما ہوتا ہے"[113]۔ اس کے نزدیک ریاست سیاسی میدان کا صرف ایک کھلاڑی ہے، اگرچہ اسے یقین ہے کہ ریاست ہی مرکزی ترین شے ہے[114]۔ ریاست محض "سیاسیات کا واحد موضوع" نہیں بلکہ اس کی "حامل" بھی ہے[115]۔ جب یہ بات ہے تو شمٹ کا سیاسی تصور تجزیے کے لیے کارآمد میدان ہے بالخصوص ریاست (بطور سیاسی عمل کا نمایاں ترین مقام) اور شہریوں کے مابین تعلقات کے تناظر میں۔

شہری (citizen) ایک کثیر الجہات (multilayered) تصور ہے۔ ہم اس تصور کے ایک اہم پہلو (نفسیاتی) پر اگلے باب میں بات کریں گے لیکن دوسرے پہلو (سیاسی) پر یہیں بحث ہو گی۔ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ کوئی بھی انسان شہریت سے باہر نہیں رہ سکتا کیوں کہ کوئی بھی انسان ریاست سے باہر کوئی آزادانہ جگہ تلاش نہیں کر سکتا۔ ایک ریاست سے دوسری ریاست کے درمیان کوئی نیوٹرل علاقہ موجود نہیں اور کوئی ایسی جگہ نہیں جہاں انسان محض بطور انسان یعنی سیاسی اور ریاستی وابستگی کے بغیر رہ سکے۔ لہٰذا شہری ریاست کے لیے اتنا ہی اہم ہے جتنی ریاست شہری کے لیے؛ یہ مفہومی اعتبار سے ایک دوسرے سے اتنے مربوط ہیں جس طرح کہ "باپ" اور "بچے" کے تصورات کیوں کہ ایک کا ہونا دوسرے کے ہونے کا ثبوت ہے۔ مزید برآں، ہمارے لیے یہ فیصلہ کرنا غیر اہم ہے کہ آیا قوم پرستی شمٹ کے وجودیاتی فرق کی وجہ ہے یا اس کا نتیجہ، لیکن ہمارے لیے یہ بات اہم ہے کہ اگر قوم پرستی بلحاظ تعریف ایک قوم سے بنی ہے تو پھر شہری جو قوم بناتا ہے اور قوم سے بنتا ہے (کم از کم منطقی اور عملی اعتبار سے) اصل میں ریاست سے تعلق رکھتا ہے۔

یہاں اور اگلے باب میں ہماری اصل دل چسپی یہ ہے کہ جدید ذات (انسان) اپنی تعریف کے لحاظ سے قومیائی گئی اکائی ہے، اور یہ ذات قوم کو طرزِ زندگی کے طور پر شناخت کرتی ہے[116]۔ اگر ریاست قوم کا مسکن ہے اور اگر نیشنل ازم سیاست کی معینہ شکل ہے[117] تو پھر شہری بھی بڑی آسانی سے سیاسی وجود قرار دیا جا سکتا ہے۔

---

[113] Ibid., 28

[114] اس کی وجہ شمٹ کی سوچ پر بالشویک انقلاب کا اثر ہے جہاں ایک سیاسی جماعت ریاست کی طرح سیاست کے میدان میں دشمن اور دوست کے درمیان حدود متعین کر سکتی ہے۔

[115] Schwab's introduction to Schmitt's *Concept*, 6–7

[116] Finlayson, "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism," 159

[117] Breuilly, *Nationalism and the State*, 366–401; Gray, *Enlightenment's Wake*, 13

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لہٰذا شہری ہونے سے مراد یہ ہے کہ انسان خود کو طرزِ زندگی کے طور پر سیاسی عمل کا اکھاڑہ سمجھے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس (self) اپنی شناخت ریاست کے ساتھ کرے اور ریاست کو قوم کی مقتدر نمایندہ مانے۔ شہری اپنی شہریت کا سیاسی معنی اس طرح تعمیر کرتا ہے کہ ریاست، وطن اور وسیع خاندان (قوم) کے مفہوم کو قبول اور جذب کرتے ہوئے اپنی فطرتِ ثانیہ بنالیتا ہے"[118]۔ اس علمیاتی نفسیاتی انجذاب کا ایک منطقی نتیجہ یہ ہے کہ شہری کے لیے یہ بات معقول ہوتی ہے کہ وہ اپنی ذات یعنی شہریت کو ریاست کی ملکیت سمجھے اور ریاست کے لیے خود کو قربان کر دے۔ اس قربانی کا تصور واضح طور پر شمٹ کے فرق سے جڑا ہوا ہے کیوں کہ (جیسا کہ کاہن نے کہا) "زندگی اور موت کا اختیار صرف اور صرف سیاسی طاقت کے پاس ہے ....سیاسی عمل اس وقت شروع ہوتا ہے جب میں خود یہ تصور کر سکوں کہ ریاست کے لیے خود کو قربان کر دوں اور دوسروں کو قتل کر دوں۔ جدید ریاست اس وقت کامل نہیں ہوتی جب یہ تشدد کے خلاف میرا دفاع کرتی ہے بلکہ اس وقت کامل ہوتی ہے جب یہ مجھے اپنی مسلح افواج میں جبراً بھرتی کرتی ہے"[119]۔ لہٰذا شہری اور شہریت کا مکمل مفہوم وہ نہیں جو بہ اعتبار پیدائش یا ریاست اور اس کی قوم سے وابستگی سے نکلتا ہے، بلکہ کامل مفہوم وہ ہے جس میں انسان خود کو ریاست کے لیے قربان کرنے پر ہر وقت راضی ہوتا ہے۔ اور ریاست اس رضا کو مسلّمہ سمجھتی ہے کہ یہ مخفی صلاحیت قوم بطور قوم اور شہری بطور قومی فرد ہر ایک میں موجود ہوتی ہے۔ شمٹ نے اس کا خلاصہ خوف ناک الفاظ میں کیا جب اس نے لکھا: "ہر نئے پیدا ہونے والے بچے کے ساتھ ایک نئی دنیا پیدا ہوتی ہے۔ ہر نیا پیدا ہونے والا بچہ جنگجو ہو گا، خدا کی منشا یہی ہے"[120]۔

شمٹ کی حالتِ استثنا کی غالب تصویر ریاست کو لائسنس دیتی ہے کہ اپنی خاطر شہریوں کو قتل کرے یا قتل کروائے۔ لیکن بقول کاہن اس قتل وغارت کا کبھی بھی

کسی اخلاقی حساب کی بنیادوں پر جواز نہیں دیا جا سکتا۔ مغرب کا اساسی اخلاقی پیغام یہ ہے کہ قتل وغارت نہیں ہو گی۔ "تم قتل نہیں کرو گے"۔ لیکن مغرب کی سیاست قتل

---

[118] اسلام اور وطن کے لیے ملاحظہ ہو: Grosby, "Nationality and Religion," p. 110

[119] Kahn, *Putting Liberalism*, 230–231, 240

[120] Cited, from Schmitt's *Glossarium* (320), in Strong's forward to his *Concept of the Political*, xxxi

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

> و غارت اور قربانی کی ایک طویل کہانی ہے۔ یہ کہانی صرف غیر مغربی آبادیوں پر استعماری تسلط کی کہانی نہیں بلکہ انیسویں اور بیسویں صدیوں کی جنگوں میں مغربی ریاستوں کے ہاتھوں اپنی ہی سیاسی اجتماعیتوں کی قربانی کی داستان بھی ہے۔ جیسا کہ مائیکل والزر لکھتا ہے، "انسانی زندگی پر ریاست سے زیادہ کامیاب دعوے دار یقیناً کوئی بھی نہیں رہا"۔[121]

یہ ریاست ہی ہے جس نے "انسانی زندگی کے کامیاب دعوے دار" کے طور پر بڑے پیمانے پر جبر و تشدد کو جنم دیا۔ یہ شمٹ کے "ہر ایک نئے پیدا ہونے والے بچے" کا تصور ہی ہے جس نے جبر و تشدد کا امکان اور موقع دونوں پیدا کیے۔ اور یہ سب کچھ اصل میں ریاست کے لیے اور اس کی ابدی بقا کے لیے ہے۔

اگر جدید ریاست قانون اور اس کی اثباتیت پسندی کی تجسیم بھی ہے، جیسا کہ پیچھے ذکر ہوا، اور اگر اس کے ترکیبی ڈھانچے اپنی بہترین شکل میں قانون کی حکمرانی کی کم زور نمایندگی سے زیادہ کچھ نہیں (باب سوم)؛ اور اگر یہ نیارتّ ہے جو اثباتیت پسندانہ اور قانونی مقتدر ارادے کے دم پر زندگی اور موت پر حکم چلاتا ہے تو اس کی خاطر مرنا اسلامی ریاست کے تناظر میں ایک نمایاں فکری مسئلہ پیدا کر دیتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، اسلامی ریاست تعمیر کرنے کے خواہاں مسلمان (جدید) ریاست کے لیے قربانی کا جواز کیسے دے سکتے ہیں اور ریاست بھی وہ جس نے کبھی اخلاقیات مانی نہ مان سکتی ہے؛ وہ ریاست جو لااخلاقی زندگی (amoral)، اثباتیت پسندی، واقعیت اور حاضر و موجود کے سوا کسی چیز کو تسلیم نہیں کر سکتی؟

اخلاقی اکائی کے طور پر جدید ریاست تھیوری میں بھی ثابت نہیں کی جا سکتی۔ اس کی ایک شہادت یہ ہے کہ ہیگل کی اخلاقی ریاست کی تھیوری ناکام ہو گئی اور سیاسی سائنس دانوں اور زیادہ تر فلسفیوں نے اسے طاقِ نسیاں میں رکھ دیا[122]۔ ایسے نظریات (theories) ریاستی حقائق کے سامنے نہیں ٹِک سکتے اور ان کی وقعت فکری کھیل تماشے سے زیادہ نہیں۔ جدید ریاست اخلاقی بنیادوں پر تعمیر نہیں کی جا سکتی اور نہ ہی اخلاقی اکائی کی حیثیت سے یہ وجودی طور پر کام کر سکتی ہے۔ یہ "اخلاقی اقلیم میں داخل ہونے کی متمنی ہی نہیں"[123]

---

[121] Kahn, *Putting Liberalism*, 238–239
[122] Nelson, *Making of the Modern State*, 107–108
[123] Gill, *Nature and Development*, 5

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور نہ ہی اس کا فرض ہے کہ "ہمیں اچھا (نیک) بنائے"[124]۔ سیاست اور ریاستی تسلط کے فریم ورک میں دی جانے والی ہر اخلاقی دلیل محض ایک سیاسی دلیل اور "سیاسی مقصد" کو جواز دینے کے ایک طریقے کے سوا کچھ نہیں[125]۔ نطشے اسے بیان کرنے میں اس حد تک چلا گیا کہ یہ (ریاست) "سفاک عفریتوں میں سے سفاک ترین ہے.... یہ جو کچھ بھی کہتی ہے جھوٹ کہتی ہے اور جو کچھ بھی اس کے پاس ہے، سب چوری کا مال ہے"[126]۔ اگر اس بیان کا نصف بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی شہری کی قربانی کا تصور اسلامی تحکیم کے منہاج (جس کا خاکہ ہم بیان کر چکے ہیں) سے کیسے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے؟ (قارئین ملاحظہ کریں گے کہ یہ سوال فرض کرتا ہے کہ شہری کا تصور جدید اسلامی ریاست کے لیے قابلِ قبول ہے لیکن اگلے باب میں ہمیں معلوم پڑے گا کہ یہ تصور بذات خود سنجیدہ مسائل سے پُر ہے اس لیے اسے مسلّمہ نہیں قرار دیا جا سکتا)۔ بہ الفاظِ دیگر، ایک لا اخلاقی اکائی کی خاطر جان دینے کا تصور اسلامی تحکیم کے تناظر میں کیسے ٹھیک بیٹھ سکتا ہے؟ نسبتاً سادہ جواب یہ ہے کہ اسلام جبری بھرتی کے کسی تصور سے قطعاً نا آشنا ہے۔ نہ ہی یہ کسی موثر انداز میں کسی کی خاطر زندگی اور موت پر حکم چلاتا ہے، یہاں تک کہ خدا کی خاطر بھی نہیں۔ امکانی قربانی کے طور پر جبری خدمت کا تصور بالکل بھی نہیں تھا۔ اور ابھی ہم ملاحظہ کریں گے کہ جنگ و امن کی اصل تھیوری جہاد میں (ایسی) قربانی کا کوئی تصور نہیں۔

سلاطین کی عسکری شاخ غلام فوجیوں پر انحصار کرتی تھی جن کی جانیں اور زندگیاں کاروبارِ جنگ و تشدد کے لیے مقدس ہوتی تھیں۔ یہ فوجی زر خرید یا ان کے خاندانوں سے چھینے گئے ہوتے تھے؛ انہیں انفرادی صلاحیتوں کے مطابق پیدل فوج، گھڑ سوار، فوجی محرّر یا کمانڈر کی تربیت دی جاتی تھی؛ اور یہ لوگ اجرتی ملازموں کے طور پر (باقاعدہ تنخواہ لینا، زمین الاٹ کروانا وغیرہ) سلطان کی خدمت میں اپنی زندگیاں بسر کرتے تھے۔ یہ لوگ عام طور پر دوسری آبادی سے علیحدہ رہتے تھے، ان کا طرزِ زندگی مختلف ہوتا تھا اور بہت سے تو مقامی زبان بھی نہیں بولتے تھے۔ دوسری طرف، عام مسلمان عموماً جنگ میں شریک نہیں ہوتا تھا، اس کے لیے جنگ میں شریک ہونے کا واحد شرعی طریقہ جہاد تھا۔

---

[124] Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, 350
[125] Bolsinger, *Autonomy*, 38–39, in the context of discussing Schmitt
[126] Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, 75; Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 169–174

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

شریعت کی مختصر اور مفصل فقہی تصانیف میں جہاد کی دو اقسام میں ہمیشہ فرق کیا جاتا تھا: فرضِ عین اور فرضِ کفایہ[۱۲۷]۔ تاہم شریعت میں ہر جنگ یا لڑائی جہاد نہیں تھی۔ چوں کہ مسلم سلاطین اور بادشاہ (ملوک) غیر مسلموں سے لڑنے سے زیادہ آپس میں دست و گریباں رہتے تھے اس لیے زیادہ تر جنگیں اور لڑائیاں جہاد نہ تھیں لہٰذا ان سلاطین، ملوک اور ان کے غلام فوجیوں کا معاملہ رہیں۔ در حقیقت، اکثر اوقات یہ لڑائیاں شہری آبادیوں سے بہت دور لڑی گئیں۔ لیکن جب کبھی غیر مسلموں کے خلاف اقدامی جنگ شروع کی گئی تو فقہانے جہاد میں شمولیت کو فرضِ کفایہ قرار دیا[۱۲۸]؛ یعنی جو شامل ہو سکتے تھے اور ہونا چاہتے تھے وہ ضرور شامل ہوں اور اپنے ذاتی ہتھیار لے کر شامل ہوں[۱۲۹]۔ جہاد کی مہم سے باہر ہونے کا اختیار اعلانِ جنگ تک باقی رہتا (اس کے بعد نہیں) کیوں کہ ایک دفعہ لڑائی کی تیاری شروع ہو جاتی تو ٹھہرنا اور لڑنا واجب تھا[۱۳۰]۔ تاہم اگر جہاد دفاعی ہوتا (جس کی تعریف یہ ہے کہ ایسی صورتِ حال جس میں غیر مسلم فوجیں مسلم آبادیوں (خالی زمین نہیں) کو فتح کر لیں یا فتح کرنے کی کوشش کریں) تو پھر یہ ہر فرد پر فرض (فرضِ عین) ہو جاتا[۱۳۱]۔ یہ فرض سلطنت کی حدود میں رہنے والے تمام مسلمانوں (یعنی بالغ مردوں) پر نہیں بلکہ خطرے کے شکار علاقے کے قریب رہنے والوں پر عاید ہوتا تھا[۱۳۲]۔ اس تصورِ جہاد کی تہہ میں (بالخصوص آٹھویں صدی کے بعد) ہمیشہ یہ خاموش مفروضہ موجود رہا کہ مرکزی اور اصل عسکری قوت جہاد مہم میں شامل

---

[۱۲۷] تاہم یہاں یہ تاکید کی جاتی ہے کہ فقہا کے ڈسکورس میں (یعنی فقہی لٹریچر میں) جہاد کی عمومی حیثیت ہمیشہ فرض کفایہ کی ہے (جسے عام طور پر یوں بیان کیا جاتا ہے: الجھاد ہو من فروض الکفایۃ)۔ ملاحظہ ہو: ماوردی، الحوی الکبیر، ج ۱۴، ص ۱۵۰-۱۴۹؛ رافعی، عزیز، ج ۱۱، ص ۳۴۵؛ رملی، نھایۃ المحتاج، ج ۸، ص ۴۳-۴۲؛ خراشی، حاشیہ، ج ۴، ص ۹-۵؛ المرغینانی، محیط، ج ۷، ص ۹۰؛ نووی، روضۃ الطالبین، ج ۷، ص ۴۱۱؛ ابن الساعاتی، مجمع البحرین، ص ۷۹۲؛ الموسوعۃ الفقھیہ، ج ۱۶، ص ۱۲۹۔

[۱۲۸] درج بالا حاشیہ کے مصادر ملاحظہ ہوں۔

[۱۲۹] نووی (روضۃ الطالبین، ج ۷، ص ۴۱۲) بیان کرتے ہیں کہ جو لوگ اپنے ہتھیار خریدنے کی استطاعت نہیں رکھتے اور ان کے پاس میدانِ جنگ تک جانے آنے کے لیے سواری نہیں ان پر (اخلاقی یا قانونی طور پر) جہاد میں شرکت فرض نہیں۔

[۱۳۰] المرغینانی، محیط، ج ۷، ص ۹۱-۸۹۔

[۱۳۱] حاشیہ نمبر ۱۲۶ میں درج مصادر ملاحظہ ہوں۔ پھر بھی نام نہاد نفیر کے بعد ہی جہاد ہر قانوناً اہل مسلمان پر فرض ہوتا ہے۔ نفیر سے مراد وہ سرکاری اعلان ہے جو آباد مسلم خطے پر واضح حملہ ہو جانے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ ملاحظہ ہو: المرغینانی، محیط، ج ۷، ص ۹۰۔

[۱۳۲] المرغینانی، محیط، ج ۷، ص ۹۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہونے والے عام شہری نہیں بلکہ سلطان کی اجرتی خدمت کرنے والے غلام فوجی ہیں۔ (یہ تاریخی حقیقت اسلامی تاریخ کی کثیر جلدی تصانیف میں زندہ جاوید ہے؛ اس کی ایک مثال وہ روایات ہیں جن میں سلاطین مصر کی اُن متعدد کوششوں کا ذکر ہے جو انہوں نے قاہرہ اور دمیاط پر حملہ آور صلیبی فوجوں کا سدباب کرنے کے لیے کیں)[۱۳۳]۔

جہاد کو ایک اہم فریضہ تسلیم کرنے کے باوجود بلا استثنا تمام مسلم فقہا نے دنیاوی فرائض پر اسے فضیلت نہیں دی۔ مثال کے طور پر مقروض مسلمان قرض خواہ کی اجازت کے بغیر جہاد مہم میں شامل نہیں ہو سکتا خواہ دفاعی ہو یا اقدامی[۱۳۴]۔ یہاں ایک نجی فریضہ واضح طور پر جہاد میں شمولیت کو منسوخ کر رہا ہے۔ مزید برآں، جہاد مہم میں شامل ہونے کے خواہش مندوں کو اپنے والدین سے اجازت حاصل کرنا پڑتی تھی[۱۳۵]۔ والدین کا ادب واحترام "جہاد پر مقدم تھا"[۱۳۶] کیوں کہ "اگر جہاد اصولاً ایک فرضِ کفایہ ہے تو شامل نہ ہونے والے کی جگہ کوئی اور اس کا متبادل بن سکتا ہے"[۱۳۷]۔ دوسرے لفظوں میں، "نجی" اشخاص کے طور پر والدین اپنے بیٹے پر دعویٰ کرتے ہوئے حقِ جہاد (اور اس طرح کسی بھی حکومتی حکم کو) کو ویٹو کر سکتے تھے۔ صرف یہی نہیں، اگر اجازت دینے کے بعد بھی والدین کا ذہن بدل جاتا اور لڑائی کی تیاریاں ابھی شروع نہ ہوئی ہوتیں تو ان کے بیٹے کو مہم سے باہر ہو کر گھر واپس آنا پڑتا تھا[۱۳۸]۔ مزید برآں،

> غیر مسلم دشمن سے لڑنے کا حکم شریعت نے خود اپنی خاطر نہیں دیا تھا کیوں کہ جوہری طور پر لڑائی ضرر اور نقصان کا موجب ہے۔ بلکہ اس کا حکم ایک دوسری وجہ سے تھا یعنی کلام اللہ کو فاتح بنانا اور دشمن کی جارحیت کا سدباب کرنا۔ لہٰذا لڑائی کے لیے اگر کچھ مسلمانوں کی شمولیت کافی ہے تو دوسروں پر سے یہ فرض ختم ہو جاتا ہے.... کیوں

---

[۱۳۳] مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: المقریزی، سلوک، جلد اول۔

[۱۳۴] نووی، روضۃ الطالبین، ج ۷، ص ۴۱۳، ۴۱۵۔

[۱۳۵] المرغینانی، محیط، ص ۱۱۰، ۱۳۴-۱۳۳؛ ابن جوزی، قوانین، ص ۱۰۸؛ مغربی، البدر التمام، ج ۴، ص ۴۸۸-۴۸۶۔

[۱۳۶] المرغینانی، محیط، ص ۱۱۰؛ کاسانی، بدائع الصنائع، ج ۹، ص ۳۸۲؛ مغربی، البدر التمام، ج ۴، ص ۴۸۸-۴۸۶۔

[۱۳۷] المرغینانی، محیط، ص ۱۳۳۔

[۱۳۸] ایضاً؛ ماوردی، الحوی الکبیر، ج ۱۴، ص ۱۲۳؛ رافعی، عزیز، ج ۱۱، ص ۳۶۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

> کہ اگر جہاد ہر مسلمان فرد پر فرضِ عین کے طور پر مسلط ہوتا تو دین اور دنیاوی معاملات دونوں تباہ ہو جاتے۔ پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زمانے سے ہمارے زمانے تک یہی روایت رہی ہے۔[۱۳۹]

مزید برآں، اگر مسلمانوں کو اپنے خلاف ہر طاغوتی طاقت اور انہیں اسیر بنانے والے ہر دشمن کے خلاف لڑنا پڑتا تو پھر "ہم (مسلمان) تمام عمر قتال میں مصروف رہیں گے اور ناگزیر طور پر اپنے دنیاوی مصالح نظر انداز کر دیں گے۔ اسی وجہ سے مسلمانوں میں اجماع رہا ہے کہ اس قسم کی مہم جاری نہیں رہے گی.... اور اجماعِ امت قوی ترین دلیل ہے۔[۱۴۰]"

دو آخری باتیں ضرور ملاحظہ ہوں: اول، جہاد کوئی ریاستی قانون نہیں بلکہ اخلاقی بنیادوں والا عمل ہے جس کی خلاف ورزی ضمیر کا معاملہ ہے؛ دوم، جب جہاد ہر بالغ مرد مسلمان پر واجب ہو تو بھی یہ فرض اخلاقی ہوتا ہے اسی لیے شریعت میں حربی جدوجہد میں شمولیت سے انکار پر کوئی حد (سزا) تجویز نہیں کی گئی سوائے اس کے کہ آخرت میں خسارے کی وعید سنائی گئی ہے[۱۴۱]۔ یہ بات جدید ریاست کے عقوبتی اقدامات سے بعید ہے جو جبری فوجی بھرتی سے انکار کرنے والوں کے لیے ہیں، بھگوڑوں (کے لیے سزا) کا تو ذکر ہی نہ کریں۔ فرار کے تناظر میں یہ نصیحت ہے کہ خاص حالات میں میدانِ جہاد چھوڑنے (نام نہاد فرار) کی شرعاً اجازت تھی، ان حالات میں تھکاوٹ، گھوڑے کی موت یا بیماری یہاں تک کہ دشمن کی نفری مسلمانوں لڑاکوں سے زیادہ ہونا بھی شامل ہیں[۱۴۲]۔

---

[۱۳۹] المرغینانی، محیط، ج ۷، ص ۹۰۔ المرغینانی ۱۲۲۰ عیسوی میں فوت ہوئے اور انہوں نے یہ تصنیف صلیبی جنگوں کے دوران لکھی۔

[۱۴۰] ایضاً، ص ۹۳۔ اجماع: اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ؛ کسی دور کے مجتہدین کا قانون کے کسی خاص نکتے پر اتفاق، اس کا تعین ماضی کی طرف رجوع کر کے کیا جاتا ہے یعنی فقہا اپنے سے پہلے والی نسلوں کی طرف نظر کرتے ہیں اور انہیں معلوم ہوتا ہے کہ قانون کے اس نکتے پر ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں تھا۔ اجماعی حالات یا سوالات یقینی سمجھے جاتے ہیں لہٰذا وہ ناقابل تنسیخ یعنی قطعی ہوتے ہیں اگرچہ یہ چند ایک ہی ہیں۔

[۱۴۱] نووی، روضۃ الطالبین، ج ۷، ص ۴۱۱۔

[۱۴۲] عام طور پر میدانِ جنگ سے فرار کی اس وقت اجازت ہوتی "اگر ہر مسلمان جنگ جو دو سے زیادہ کافروں کے نرغے میں ہوتا"۔ ملاحظہ ہو: بحر الفوائد، ص ۲۹؛ نووی، روضۃ الطالبین، ج ۷، ص ۴۴۹-۴۴۸؛ ابن عابدین، حاشیہ، ج ۴، ص ۱۲۷؛ ابن جوزی، قوانین، ص ۱۰۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۳۔ اخلاقی پہلو: ایک اختتامی تبصرہ

ہم نتیجے کی اہمیت پر کافی زور نہیں دے سکتے کیوں کہ اس کی مزید تفصیل اگلے باب میں آ رہی ہے؛ نتیجہ یہ ہے کہ جدید ریاست تاریخی طور پر منفرد ذات یعنی شہری کی شناخت بناتی ہے؛ اسلامی تحکیم شرعی اقدار سے متعین ہوتی ہے اور ایک بالکل مختلف ذات کی شناخت تشکیل دیتی ہے، وہ ذات جو سیاسی عملیات کو نہیں جانتی لہٰذا جان دینے کے سیاسی مفہوم سے قطعاً نا آشنا ہے۔ منہاجی اسلامی تحکیم میں جان دینا ایک اخلاقی فریضہ تھا جو صرف اور صرف ذاتی دفاع کے تناظر میں مسلط کیا جاتا تھا اور جبری بھرتی کے سخت قوانین سے آزاد ہوتا تھا۔ زیادہ تر یہ انفرادی اختیار کا مسئلہ تھا۔ جب یہ فرض نبھایا جاتا تو اس کا مفہوم قوم کے لیے محبت یا اجتماعیت بطور سیاسی میدان سے ماخوذ نہ ہوتا بلکہ اس کا مفہوم اخلاقی ہوتا جس کی بنیاد فرد کی اخلاقی ذات ہوتی، اور فرد وہ چھوٹی اکائی تھی جو امت بطور مرکزی اخلاقی اقلیم کا حصہ تھی[۱۴۳]۔ شریعت اسلامی "قانون ساز" طاقت کا منہاج تھی، یہ شریعت ارادۂ سیاسی کی مالک نہ تھی، کم از کم اس کا موازنہ اور تقابل ریاست کے ارادے سے نہیں کیا جا سکتا۔ شریعت معاشرے کے لیے زیادہ اور سیاست کے لیے بہت کم تھی؛ یہ اخلاقی سماجی کردار کے متعلق تھی نہ کہ سیاسی سماج کے بارے میں، سیاست بہت سے ضمنی معاملات میں سے ایک تھی۔ معاصر مسلم دنیا کی زندہ حقیقتوں میں جدید پراجیکٹ دورِ شرعی اخلاقیات سے دورِ سیاسی میں مہیب تبدیلی کی نمایندگی اور تشکیل کرتا ہے۔ جدیدیت میں سیاست اور سیاسی ہر جگہ ہیں اور (روزمرہ زندگی پر) انہی کا سکہ چلتا ہے[۱۴۴]۔ اسلام کی خطابی (discursive) دنیا اور اس کی علمی شکلوں پر اخلاقی نصائح اور شرعی اساس والے اخلاقی رویے کا غلبہ تھا؛ اب اس میں اثباتیت پسندی (positivism)، سیاست اور سیاسی، شہریت اور سیاسی قربانی کے تصورات سرایت کر چکے ہیں۔ جدید ریاست کا قانون شہری کو مجبور کرتا ہے کہ "اپنی توانائی اور زندگی ریاست کے لیے قربان کر دے" جب کہ وہ "ایسا کرنے کے لیے کسی اخلاقی فریضے کا پابند نہیں۔ (کیوں کہ) پھر اُس اعلیٰ اخلاقی آدرش کی شان و شوکت زوال پذیر ہو جائے گی جس نے وطن کے لیے مر مٹنے کو ہمیشہ بڑھا چڑھا کر دکھایا ہے۔ فرد اپنی جان ان لوگوں کے فائدے کے لیے کیوں قربان کرے جو اس کے مساوی

---

[۱۴۳] ملاحظہ ہو باب اول اور ہفتم۔

[144] Gamble, *Politics and Fate*, esp. 6–8

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں؟"[۱۴۵] اس سوال کا جواب اس وقت تک بامعنی نہیں ہو سکتا جب تک شہری کو ریاست کی خدمت کے لیے پلنے والی ذات کے طور پر نہ دیکھا جائے، وہ ریاست جو نہ صرف جنگ سے بنی ہے[۱۴۶] بلکہ اسے جاری رکھے ہوئے ہے اور اس عمل میں شہری کو مجبور کرتی ہے کہ قیمتی ترین شے قربان کرے۔ یہاں اصل سوالیہ طرزِ استدلال یہ ہے کہ اگر ریاست صرف اور صرف "حقائق" اور حاضر و موجود (Is-ness) کو پہچانتی ہے، ایسی دنیا سے متشکل ہے جو قدر اور اخلاقی محرک سے محروم ہے، اور اگر ریاست قانون کے ذریعے شہریوں کو اپنی جانیں اور توانائیاں اس بے قدر و قیمت دنیا کے لیے (اور اسی میں) قربان کرنے پر مجبور کرتی ہے تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ شہری اپنے آپ کو ایک ایسی ریاست کی خاطر قربان کرتا ہے جو اپنے سوا کسی قدر، کسی اخلاقی حکم اور کسی اچھائی کو نہیں جانتی؟ یہ وہ سوال ہے جس کا معاصر مسلمانوں کو انصاف اور بغیر کسی رو رعایت کے لازماً سامنا کرنا چاہیے، اگرچہ مسلمانوں کو (ہم دکھائیں گے) یہی ایک سوال درپیش نہیں۔

---

[145] Kelsen, *General Theory*, 186

[۱۴۶] جنگ اور جدید ریاست کی تشکیل کے مابین تعلق پر ملاحظہ ہو:

Tallett, *War and Society in Early Modern Europe*; Tilly, *Coercion, Capital, and European States*; Mann, *States, War, and Capitalism*; Black, *European Warfare: 1494–1660*; Black, *European Warfare: 1660–1815*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سیاسی ذات اور اخلاقی تکنیکاتِ ذات

تکنیکاتِ ذات.... افراد کو اجازت دیتی ہیں کہ وہ خود اپنے وسائل سے یا دوسروں کی مدد سے ایک معین تعداد کے عملیات اپنے بدنوں، دلوں، افکار، طرزِ عمل اور طرزِ حیات پر جاری کریں، اس طرح کہ ان میں تغیر برپا ہو جائے تاکہ وہ خوشی، اخلاص، دانائی، کمال یا لافانیت کی ایک خاص حالت کو پہنچ سکیں.... ہمارے لیے اب یہ تصور مبہم اور دھندلا ہو چکا ہے۔

Foucault, "Technologies of the Self"

آج تم اسکول میں کیا سیکھے
اے میرے ننھے عزیز بیٹے؟
میں نے سیکھا ہماری حکومت مضبوط رہے!
کبھی غلط نہیں کہتی، یہ ہمیشہ سچ ہی کہے!
لیڈر ہمارے، ہیں اوتار!
اور چنیں ہم انہیں بار بار
میں نے سیکھا کہ جنگ ہرگز بُری نہیں
جانا بارے ان کے، ہماری جو عظیم تھیں
آج تم اسکول میں کیا سیکھے ....

Tom Paxton, "*What Did You Learn at School Today*"?

ریاست.... آدمی سے آدمی لُوٹ لیتی ہے۔

Johann Gottfried Herder

ہر معاشرہ، خواہ وہ قبائلی ہو، شہری ہو یا کچھ اور، ڈسپلن کی کسی نہ کسی شکل سے واقف ہوتا ہے اور اسے اپنے ڈھانچوں میں منضبط بھی کرتا ہے۔ کوئی بھی معاشرہ نظم مراتب کے بغیر نہیں رہ سکتا اور ہر نظم کسی نہ کسی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ڈسپلن کا تقاضا کرتا ہے۔ تاہم نظم وضبط (ڈسپلن) کی شکلیں اتنی ہی ہیں جتنی کہ ان کے مطابق رہنے والے معاشرے۔ ان کی کثرت کے باوجود، ایک کے سوا ان سب میں ایک خاصیت مشترک ہے جسے ان کی نامیاتی ترکیب (organic constitution) کہا جاتا ہے۔ ایک کے سوا باقی سب کئی صدیوں یا ہزاریوں میں فروغ پائیں؛ ان میں سماجی، روحانی، اخلاقی، معاشی اور "سیاسی" عوامل بتدریج اور غیر محسوس انداز میں یک جان ہوتے گئے؛ اور اس عمل میں تنقیح و توازن (checks & balances) کے اندرونی نظام پیدا ہوئے جن کا محرک اندرونی طور پر پروان چڑھنے والی اور سماجی اساس والی منطق تھی۔ یہاں تک کہ اگر یہ اجتماعیتیں جنگ سے تباہ و برباد ہو جاتیں تو تھوڑے ہی عرصے بعد دوبارہ منظم ہو کر جینے کے وہی پرانے رنگ ڈھنگ اختیار کر لیتیں۔ ماقبل جدید معاشرے (بہ الفاظِ دیگر ریاست سے پہلے والی سماجی شکلیں اور بیرونِ یورپ) سماجی معنوں میں زیادہ تر خود مختار اور خود منتظم تھے اور افسر شاہی کے معنوں میں اتنے نفوذ پذیر نہ تھے۔ حکم ران کا دُور موجود ہونا اور اس کی ٹیکس لگانے کی غیر منظم کوششوں کے سوا یہ سب معاشرے خود حکومتی (سیلف رُول) کی روایت پر عمل کرتے تھے۔

اس بات سے انکار نہیں کہ یہ روایتی معاشرے ایک دوسرے سے بہت مختلف تھے، تاہم ان کی تمام عدم مشابہتوں کے باوجود وہ معاشرے جدید ریاست کی سماجی تخلیق کے نظم وضبط سے بہت مختلف تھے۔ اس باب میں ان اختلافات سے ہماری دل چسپی صرف اسی حد تک ہے کہ مخصوص ذوات کی تشکیل میں ان کا کتنا حصہ ہے۔ اس زاویے سے ہم مطمئن ہیں کہ جدید ریاست کے نظم وضبط کے نظام انسانی تاریخ میں منفرد ہیں؛ یہ ایسے افراد پیدا کرتے ہیں جن کی ذوات (subjectivities) انسانی تاریخ میں نئی ہیں۔ اگر ریاست منفرد طور پر یورپی پیداوار ہے (جیسا کہ تقریباً آفاقی طور پر اتفاق کیا جاتا ہے) اور اگر ریاست اپنی آبادی پر کنٹرول رکھنے میں غالب ہے (جس سے شاید ہی کسی کو اختلاف ہو گا) تو پھر ریاستی نظاموں کی پیدا کردہ ذوات کا منفرد ہونا بھی لازم آتا ہے۔ یہاں ہمارا مسئلہ بس اتنا ہے کہ ان ذوات کی خصوصیت یا خصوصیات اور اسلامی تحکیم کی پیدا کردہ خصوصیات میں کوئی موافقت ہے یا نہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ا۔ ریاستی رعایا کی پیداوار

طاقتوں کی علیحدگی، اثباتیت پسندی اور "ہے" اور "ہونا چاہیے" کے مابین روشن خیالی کی تفریق کی طرح یورپی ریاست کی پیدا کردہ نظم وضبط کی شکل بھی منفرد تھی؛ اس کا ہدف ایک نئے شہری کی داخلی ذات تشکیل دینا تھا جو اپنی پہچان ریاست میں کرتا ہے اور اس کے لیے مر جانے پر راضی ہے۔ اگر (ابتدا میں) ریاست ایک منفرد یورپی مظہر تھا تو اس کے برگ وبار یعنی شہری کا بھی یہی حال تھا۔ ریاست امتیازی اور خصوصی طور پر یورپی تھی اور یورپی ریاست کے ڈسپلن کا نسب یہ ہے کہ اس کا طاقت ور مطلق العنان بادشاہوں سے گہرا رشتہ ہے، ان بادشاہوں کا اصل مشغلہ یہ رہا کہ اپنی آبادیوں پر اپنی گرفت مضبوط کریں اور اپنے خزانے بھرتے رہیں۔ انہوں نے استعماری مہمات کی سرپرستی کی اور انہیں بڑھاوا دیا جس سے ان کے پاس سونے چاندی کی فراوانی ہوئی؛ اس دولت نے بعد ازاں صنعتی انقلاب کو سہارا دیا جس سے منافع اور سرمایے کی بڑھوتری میں کئی گنا اضافہ ہوا۔ ان پیش رفتوں کا منطقی نتیجہ یہ ہوا کہ شہروں میں آبادی تیزی سے بڑھی، آبادی کے بہت بڑے حصے غریب اور محروم رہ گئے جب کہ اعلیٰ طبقات نے دیکھا کہ آئینی بادشاہ کی رفاقت اور سہارے کے ساتھ ان کی دولت میں اضافہ ہو رہا ہے۔ یہی وہ تناظر تھا جس نے مارکس کو یہ کہنے پر مجبور کیا کہ ریاست پرولتاریوں (غربت زدوں اور حقوق سے محروم مزدوروں) پر بورژواؤں کی حکومت کا نام ہے[1]۔ واضح سماجی اور معاشی عدم مساوات، بدترین حالاتِ کار (working conditions) اور مطلق العنانیت کے دور سے جنم لینے والا بادشاہی اقتدار، ان سب عوامل نے بلووں اور گنوار شہری آبادیوں کو جنم دیا جس کے نتیجے میں ریاست کو ترغیب ملی کہ منظم اور بھاری نفری والا پولیس محکمہ متعارف کروائے جو نہ صرف ان شہری علاقوں میں اپنی موجودگی برقرار رکھے بلکہ اپنا دبدبہ دیہات تک وسیع کرے، قبل ازیں یہ سب حکم رانوں کی نظروں میں رہتے تھے۔ انیسویں صدی کے آخر تک کوئی گاؤں، قصبہ یا شہر اس محکمے کی نگران نظر سے بچ نہیں سکتا تھا۔ اور پولیس محکمے کو تقویت دینے کے لیے جیل کا وسیع نظام پیدا کیا گیا جس کی مثال تاریخ

---

[1] "جدید ریاست کا ایگزیکٹو تمام بورژواؤں کے عام معاملات کا انتظام کرنے والی ایک کمیٹی کے سوا کچھ نہیں۔" Marx, "Manifesto," p. 9

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں نہیں ملتی[2]۔ تاہم سخت گیر جسمانی قوت کافی نہ تھی اور یہ بات یورپی حکم ران سمجھتے تھے۔ رعایا کو اچھے طرزِ عمل کے طریقوں کی تعلیم دی گئی اور اچھے طرزِ عمل کا مطلب تھا سماجی نظم اور ایک کامل سرمایہ دارانہ نظام میں کام کرنے اور پیداوار بڑھانے کی صلاحیت۔ یوں ڈسپلن ایک ایسے مقام میں تبدیل ہو گیا جس میں ذات کو نظم (order) کے نظام اور آلاتی افادے (instrumental utility) کے طور پر لیا گیا۔ اس قواعدی میکانزم کی کامیابی کے لیے جو نظام اختیار کیا گیا وہ تھا اسکول، جو ہر جگہ مختلف شکلوں میں ابھرنے لگا اور پولیس محکمے کی مضبوطی کے ساتھ انیسویں صدی کے اختتام تک ایک معیاری سماجی ستون بن گیا۔ قانوناً اسکول لازمی تھا (والدین کو باقاعدہ مجبور کیا جاتا کہ اپنے بچے اسکول بھیجیں یا جیل میں جائیں)؛ پرائمری تعلیم نے یورپ کے بچوں کی بڑی اکثریت کو ایک درجہ بند نظام میں داخل ہونے پر مجبور کیا جہاں مخصوص خیالات و نظریات کے تحت ان کی ذہن سازی کی جاتی۔ خاندان میں یا چرچ میں جا کر تعلیم حاصل کرنے کے دن ہمیشہ کے لیے لَد گئے۔ پھر بھی پولیس اور اسکول کافی نہ تھے: صنعتی انقلاب آنے سے غربت زیادہ ہو گئی اور سماجی اضطراب پہلے سے کہیں زیادہ نمایاں ہو گیا۔ فرنچ انقلاب اور اس کے اضطراب کے اسباب یاد کرتے ہوئے مصلح، سیاست دان اور حکم ران جلد ہی بھانپ گئے کہ غربت سے ایک دوسرا انقلاب آ سکتا ہے، ایسا انقلاب جو سیاسی طاقت اور معاشی استحقاق دونوں ان سے چھین سکتا ہے۔ جلد ہی تمام یورپی ملکوں میں ریاستی ویلفیئر سسٹم قائم ہو گئے، جس سے سماجی حفاظت کا جال پیدا ہوا اور اس سے بھی اہم یہ کہ صحت کے سرکاری ادارے اور ہسپتال وجود میں آئے[3]۔

علمی سطح پر جبری نگرانی، تعلیم اور صحت کے ادارے (یعنی سیکورٹی ادارے، اسکول اور ہسپتال) نہ تو حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف تھے اور نہ ہی کسی بھی لحاظ سے نیوٹرل تھے۔ وہ اپنے طور پر علیحدہ علیحدہ شعبوں میں کام کرتے لیکن مل کر کام کرتے؛ ان کا وجود ایک ایسی غالب افسر شاہی مشینری کا مرہونِ منت ہے جس کے اپنے خاص عقائد و نظریات تھے۔ اسکول، افواج، ہسپتال اور قید خانے کام کرنے اور اشیا کو ترتیب دینے

---

[2] van Creveld, *Rise and Decline*, 168–169, 417–418. On the further growth of prisons more recently, see Teeple, *Globalization*, 122–126

[3] van Creveld, *Rise and Decline*, 205–224. See also Lasch, *Culture of Narcissism*, 125–153

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے ایک مفصل اور انتہائی مخصوص طریقے کے نظاماتی اظہار ہیں[۴] جس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے نفاذ کے لیے استعمال ہونے والی تکنیکات ایک ادارے سے دوسرے ادارے تک اور در حقیقت ایک یورپی ملک سے دوسرے ملک تک اتنی تیزی سے کیوں گردش کرتی ہیں[۵]۔ وسیع تر تنظیمی قواعد جو تجرباتی اور حساباتی (حساباتی بنانے کا تو ذکر ہی کیا) طریقوں سے تیار کیے جاتے، انہیں ان اداروں میں نافذ کیا جاتا جس سے مقصود بدنی اعمال کو ڈسپلن میں لانا ہوتا تھا۔ ان میں اطاعت اور افادے کی دو بڑی دل چسپیاں نظر آتی تھیں یعنی ایسی تنظیمی تکنیک کے سامنے سر تسلیم خم کرنا جو اطاعت گزار (سدھا ہوا) بنائے اور دوسری طرف افادے سے مراد مادی پیداواری کارکردگی تھی۔ دونوں لحاظ سے بدن نہ صرف تجربی تجزیے بلکہ ادراک و تفہیم کی جگہ بھی تھی۔ یہ قابلِ استعمار (colonizable) بن چکی تھی اور اس قسم کی کارپردازی (manipulation) اور تجزیے کی متحمل تھی؛ ایک مخصوص نظریے کے مطابق ڈھل سکتی تھی تاکہ اس کے ذریعے خاص مطلوبہ مقاصد حاصل کیے جا سکیں۔

یہ مخصوص نظریہ انوکھا تھا کیوں کہ اس کا ظہور ذات کی اندرونی خوشی یا مقامی اجتماعیت (ماقبل جدید دنیا کی خصوصیت) سے نہیں بلکہ ایک خارجی قوت سے ہوا تھا، یہ خارجی قوت سیاسی ارادہ تھا جس نے اپنا مسکن اس کے باہر بنایا تھا۔ جیسا کہ فوکو (Foucault) نے ملاحظہ کیا:

> انسانی بدن طاقت کی ایک ایسی مشینری میں ڈالا جا رہا تھا جو اسے کھوجتی ہے، توڑتی اور منتشر کرتی ہے اور پھر نئے سرے سے ترتیب دیتی ہے۔ ایک "سیاسی تشریحِ بدن" (اناٹومی) جو "طاقت کی حرکیات" بھی تھی، پیدا کی جا رہی تھی؛ اس نے طے کیا کہ دوسروں کے بدنوں پر کس طرح قدرت حاصل کی جا سکتی ہے، نہ صرف اتنا کہ وہ وہی کچھ کریں جو ان سے کروانا چاہتے ہیں بلکہ اس طرح کہ وہ عین اسی طرح کام کریں جیسے آپ چاہتے ہیں، اسی تکنیک، رفتار اور ایفی شینسی سے جو اُن کے لیے متعین کی جاتی ہے۔[۶]

---

[۴] آخری حوالے کا مقصد فوکو کے "نظمِ اشیا" کے تجزیے کی طرف توجہ دلانا ہے۔

[5] Tallett, *War and Society*, 39–44

[6] Foucault, *Discipline and Punish*, 138

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لہٰذا ہمہ وقت نگرانی کی تکنیکات اور انتظامی قواعد ایک خارجی نظم سے نکلے جن کا مقصد بدنی کارکردگی کے نتائج بلکہ بدنی سرگرمیوں کے عوامل پر حکم چلانا تھا۔ یہ صرف کنٹرول نہیں بلکہ ٹریننگ تھی؛ یہ سادہ نتائج پرستانہ نہیں بلکہ عملیاتی بنیاد والا پراجیکٹ تھا۔ یہ غلط طور پر رہبانیت (ascetic) کی تربیت سے مشابہت رکھتا ہے کیوں کہ دونوں حالتوں میں ڈسپلن ایک محکوم بدن کی تشکیل کرتا ہے۔ لیکن اختلافات جو ہمارے لیے اہم ہیں بہت زیادہ بھی ہیں اور بہت نمایاں بھی کیوں کہ راہب کا کمال یہ ہے کہ باطنی مشق کے ذریعے بدن پر قدرت بڑھائی جائے؛ مطلب یہ کہ اس کے عملیات (operations) ایسی تکنیکات ہیں جن کا استعمال نفس کے ذریعے نفس پر ہوتا ہے، ان تکنیکات کا ہدف مادی دنیا کا ترک ہوتا ہے، مادہ پرستانہ کارکردگی کے طور پر افادے کو گھٹیا سمجھا جاتا ہے۔ ماقبل جدید اور جدید ضوابطی (disciplinary) اقسام کی خصوصیات کے مابین شاید یہی فیصلہ کن اختلاف ہے جو ہم نے اس باب کے افتتاحی پیرے میں ملاحظہ کیا اور یہ اختلاف نمایاں نتائج کا حامل ہے[7]۔

تعلیمی، بیوروکریٹک اور ڈسپلن پر قائم اداروں کی بلوغت کے ساتھ ریاستی ذات کی تکمیل ہوگئی۔ اب ریاست تربیت یافتہ ذات کو بھرپور مہارت یا ایک آلے کے طور پر استعمال کر سکتی ہے جس کی کارکردگی خود مسلط کردہ وفاداری اور موثر افادہ پرستانہ جذبے کے زیر اثر ہوتی ہے۔ یوں کہہ لیں کہ اب حکومت ایک بادشاہ یا ایک قابلِ شناخت گروہ کی نہیں بلکہ سماجی اور بیوروکریٹک ریاستی اداروں کی ہوتی ہے۔ مغربی جمہوریتوں کی کامیابی کی وضاحت کرنے کے لیے جو یہ دلیل دی جاتی ہے کہ طاقت بانٹنے سے طاقت بڑھتی ہے[8]، اس کا پس منظر یہی ہے؛ یہ دلیل بذات خود جدید جمہوری شکلوں کے نظریاتی جواز کا ایک حصہ ہے۔ یہ دلیل اس بنیاد پر ناکام ہے کہ جدید مغربی ریاست میں ہونے والے اُن عوامل سے سہو نظر کرتی ہے جن کے ذریعے ذات کو سدھار کر سیاسی طور پر بے ضرر بنایا جاتا ہے۔ کیوں کہ انہی عوامل کے ذریعے عظیم اداروں پر بھروسا کیا جاتا ہے کہ وہ ریاست کے کام چلائیں گے، یہ ادارے ریاست کے نمایندے بھی ہیں کیوں کہ یہ دانستہ طور پر

---

[7] Foucault, *Discipline and Punish*, 137

[8] Hall and Ikenberry, *State*, 14

اصلاً یہ کافی حد تک ویبر کی دلیل ہے۔ ملاحظہ ہو Scaff, "Weber on the Cultural Situation," p. 106 اگرچہ ویبر کو اس دلیل کے معنوی تضاد کا خوب احساس تھا۔

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

سدھائے گئے افراد کا مجموعہ ہوتے ہیں۔

یہ بات اکیڈمک میدان میں سب سے زیادہ نمایاں ہے، وہ میدان جو بزعم خود فکری آزادی اور تحقیق کرنے اور نام نہاد سائنسی طریقے کے ذریعے علم پیدا کرنے پر فخر کرتا ہے؛ علم جسے دنیا کے غیر جانب دار مشاہدے پر قائم سمجھا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ منہاجی اکاڈیمیا کم از کم تین حوالوں سے ایک ریاستی ادارہ ہے۔ پہلی یہ کہ اس نے غور و فکر اور جانچ پرکھ کے بغیر ریاست کی اثباتیت پسندی اختیار کر لی ہے[9]؛ بلاشبہ اکاڈیمیا کا علمی منہاج پورے کا پورا اثباتیت پسندی پر کھڑا ہے[10]۔ دوسری یہ کہ ریاست کو مسلّمہ اور بدیہی مظہر کے طور پر من و عن قبول کر لیا گیا ہے، سماجی اور انسانی علوم کے ڈسکورسز میں یہ محض ایک مفروضہ ہے۔ مجموعی طور پر اکاڈیمیا ریاست کو (بلکہ دنیا کو) ریاست کی نظر سے دیکھتا ہے۔ تیسری بات اکاڈیمیا کا ریاستی تحکیم میں ادا کیا جانے والا کردار ہے، اور اس سے میری مراد صرف یہ نہیں کہ اکاڈیمیا براہ راست ایسی تحقیق کی پیداوار میں مصروف ہے جس کے نتائج عسکری اور سیاسی ہوتے ہیں (اس موضوع پر الگ سے غور و خوض کرنے کی ضرورت ہے)"۔

اکثر و بیش تر اکاڈیمیا کی مدد پر انحصار کرتے ہوئے جدید حکومت خود کو مسائل حل کرنے والی مشین کے طور پیش کرتی ہے، یہ خصوصیت حکومت کے خود وضع کردہ اِس ہدف میں ہمیشہ موجود ہوتی ہے کہ حکومت "لوگوں کی خدمت" کے لیے ہے۔ بلاشبہ، یہ محض ایک نعرہ نہیں؛ یہ اصل حقیقت کا عکاس ہے بالخصوص

---

[9] ملاحظہ ہو باب چہارم فصل اول۔

[10] تاہم اس سے اکاڈیمیا اور جدید فکر میں حقیقی بطور عقلی اور حقیقی بطور سراب کے مابین تناؤ کی کمی یا پیچیدگی کا انکار مقصود نہیں۔ جیسا کہ ہربرٹ مارکیوزے نے مشاہدہ کیا، یہ تناؤ صرف ایک تصور کی حدود تشکیل دیتا ہے یعنی "حقیقت کی مخاصمانہ ساخت اور اس حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کرنے والی فکر کا"۔ ملاحظہ ہو مارکیوزے کی One-Dimensional Man, p. 123۔ تاہم یہ اضافہ ضرور ہو کہ اس "فہم" میں شعوری مشغولیت، شرکت اور قبولیت پائی جاتی ہے لہٰذا یہ شدت کے ساتھ اثباتیت پرستانہ نوعیت کا ہے۔ یہ ایک جانب دارانہ فہم نہیں اور نہ ہی یہ کوئی مزاحمتی حکمت عملی ہے جو ثابت قدمی سے اور منظم طور پر حقیقی کے برخلاف اخلاقی کی دعوت دیتی ہے۔ اس عمومی تناظر اور اکیڈمک استشراقیت (اکاڈیمیا کے مثالی نمونے کے لیے) کے لیے ملاحظہ ہو:
Hallaq, "Orientalism, Self-Consciousness, and History"

[11] استشراقیت کے تناظر میں اس معاملے پر ملاحظہ ہو حلاق ایضاً۔ (استشراقیت علم کی ایک شکل ہے جسے سہارا اور استحکام علوم انسانی اور سوشل سائنسز دیتی ہیں۔)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جدید مغربی ریاست میں۔ تاہم اس مظہر کا حسب و نسب ہمیشہ واضح نہیں ہوتا۔ ریاست کوئی فطری معاشرہ نہیں ان معنوں میں کہ روایتی معاشرے وقت کے طویل دورانیے میں تشکیل پائے تھے۔ در حقیقت ریاست اس قسم کے (روایتی) معاشرے کا متضاد ہے[12]۔ انسانی سماجی سیاسی تنظیم کی طویل تاریخ ہمیں سکھاتی ہے کہ فطری معاشرے ریاستوں کے بغیر ہی بہترین چلتے رہے، یہی وجہ ہے کہ ریاست کبھی بھی موجود نہ تھی جب تک کہ یورپ نے اسے ایجاد نہ کیا۔ اس طرح ریاست کا تصور ہی سماجی نظم کے انتشار، انہدام اور ترتیب نو کا مترادف ہے۔ معاشرے کی ترتیب نو اور مسلسل مرمت (اقتصادی پالیسیوں؛ تعلیم میں نہ رکنے والی بلکہ ملیامیٹ کر دینے والی اصلاحات؛ شخصی رتبے، صحت اور سماجی تحفظ کے قوانین وغیرہ میں تبدیلیوں کے ذریعے[13]) بلاشبہ مفروضہ مسائل حل کر دیتی ہے لیکن ان سے کئی نئے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں جن کا گمان بھی نہیں ہوتا۔ یہ ادراک کہ کوئی "مسئلہ" موجود ہے اس لیے اسے حل کرنے کی ضرورت ہے، ریاست کی علمی شکلوں سے تعلق میں دیکھا جانا چاہیے، کہنے کا مطلب یہ ہے کہ "مسائل" وجودیاتی طور پر اسی وقت ممکن ہوتے ہیں جب ریاست ممکن ہو جاتی ہے۔ قصہ یہ ہے کہ ان "مسائل" کی اکثریت ماقبل جدید معاشروں میں معمول کی حالت بلکہ فطری نظم تھا اور وہ معاشرے ازل سے انہی حالات میں (انہیں مسائل سمجھے بغیر) زندہ رہے۔ لہٰذا "مسائل حل کرنے والی مشین" کا وصف منہاجی ریاست کی جوہری خاصیت ہے[14]۔

جدید ریاست میں حکومت کرنے کا مطلب ہے ان "مسائل" اور ان سے نکلنے والی بہت سی ذیلی مشکلات پر توجہ دینا جن میں خاندان میں بحران اور آبادی میں کمی اور معاشی مسابقت سے محرومی سے لے کر شہری غربت اور قدرتی مساکن کی تباہی تک سب شامل ہیں۔ ٹاسک فورسز، تفتیشی کمیٹیاں، تحقیقی پراجیکٹ، تجاویز اور رپورٹیں سب "مسائل حل کرنے والی مشین" کے عملیات سے مربوط ہیں اور ان میں براہ راست ملوث افراد ہر قسم کے پروفیسرز، محققین، سائنس دان، سماجی ماہرین اور فلسفی ہیں۔ یہ سب اسی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں جس کا ریاست کو ضرور سامنا کرنا ہوتا ہے اور یہ حقیقت اپنی نوعیت میں اثباتیت پسندانہ ہوتی

---

[12] Bourdieu, *Algerians*; Hallaq, *Sharī'a*, 357–370, 443–499

[13] Donzelot, *Policing of Families*; Polanyi, *Great Transformation*, 81–107 and *passim*; Hallaq, *Sharī'a*, 337–370, 443–499

[14] یہ جوہری خاصیت باب دوم میں مذکور جوہری خصوصیات کا منطقی نتیجہ اور مفروضہ دونوں ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے[15]۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ حضرات بالخصوص فلسفی وغیرہ اخلاقی طور پر "کیا ہونا چاہیے" پر کبھی کوئی بات نہیں کرتے کیوں کہ بعض اوقات وہ یہ بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن حکومتی حلقوں میں جو چیز تلاش کی جاتی ہے لہٰذا جس پر علمی شعبوں میں زور دیا جاتا ہے (مالی معاونت کی بہت سی شکلوں میں سے ایک فنڈنگ ہے) وہ ہے تحقیق اور علمی پیداوار کے ایسے انداز جو پہلے اثباتیت پسندانہ حقیقت تسلیم کرتے ہیں اور پھر اس کے ساتھ موافقت کر کے آگے بڑھتے ہیں۔ شنوائی کا موقع پانے کے لیے ضروری ہے کہ مجوزہ حل میں یہ موافقت پہلے سے تسلیم شدہ ہو۔

خود کو اہم رکھنے کے لیے، جیسا کہ اس کا اہم ہونا مجبوری ہے، اکاڈیمیا (جو قوم اور اس کی اشرافیہ کو تعلیم یافتہ بناتی ہے) خود اپنے آپ پر ایک خاص ڈسپلن لاگو کرتی ہے جس کا ایک مقصد ریاست کے مفادات سے متعلقہ شعبوں میں مہارت پیدا کرنا ہوتا ہے، اگرچہ ریاست اور معاشرے کا کھوکھلا پن (porosity) ان مفادات کو سماجی اور معاشرتی مفادات کے لبادے میں ملبوس کر دیتا ہے۔ حکومت ایک کاروبار ہے جو لاتعداد محکموں اور اداروں میں تقسیم شدہ ہے؛ حکومت کا مفروضہ یہ ہے کہ ان اکائیوں کے دائرہ اختیار میں آنے والا میدان نمایندگی کا اہل ہے، یعنی ہر میدان معلوم شدہ ہے یا کم از کم معلوم کیا جا سکتا ہے لہٰذا اسے سوچے سمجھے سیاسی اعداد و شمار کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔ نتیجتاً، "سوشل سائنسز، اکنامکس، سوشیالوجی اور سائیکالوجی کی تھیوریاں حکومت کے لیے ایک قسم کی علمی مشینری فراہم کرتی ہیں، دنیا کو قابلِ فہم دکھانے والے اجرائی طریقوں کی شکل میں اس کی سرکش حقیقت کو فکر کے ضوابطی تجزیے سے گزار کر سدھا لیتی ہیں"[16]۔ اگر ہم جدید ریاست میں تعلیم پر غور کریں (اور سچ تو یہ ہے کہ جدید ریاست کے دائرہ کار سے باہر کوئی رسمی تعلیم ہے ہی نہیں) تو معلوم ہو گا کہ یہ وہ جگہ ہے جس میں ڈسپلن کے مختلف فرقے (بیوروکریسی، سائنس، ٹیکنالوجی، سیاسیات، قوم پرستی وغیرہ) دل چسپی لیتے ہیں؛ یہ وہ میدان ہے جو ذات کی زندگی کے اہم ترین تشکیلی دور میں اس کی "دیکھ بھال" کرتا ہے۔ اس کا آغاز بچے میں افادے اور ایفی شینسی، وطن اور اس کی اچھائی سے محبت کی مہارتیں اور علم انڈیلنے سے ہوتا ہے پھر اس پر مزید یہ کہ بالغ طلبا میں ریاست کے

---

[15] Stiglitz, *Globalization and its Discontents*, x
[16] Rose and Miller, "Political Power," 182

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مفادات، ریاست کی ترجیحات، ریاست کے پروگرام، قوم پرستی اور ریاست کی "مسائل حل کرنے والی" آئیڈیالوجی پختہ کی جاتی ہے۔ یہ کوئی سادہ طاقت نہیں جو خارجی طور پر واقع شے پر اجنبی قواعد کا مجموعہ مسلط کر رہی ہے بلکہ یہ ایسی طاقت ہے جو ذات میں بذات خود نقش ہوتی ہے اور ذات کو بذریعہ تعلیم و تربیت یہ صلاحیت عطا کی جاتی ہے کہ رضامندی سے سیاسی طور پر باقاعدہ ہو جائے۔

یہ کہنا کہ منہاجی ریاست منہاجی شہری پیدا کرتی ہے اور اسی طرح اس کے برعکس، ایک سائنسی قضیہ بیان کرنے کے مترادف ہے۔ یہ کہنا کہ جدید ریاست اپنے سٹیزنز کے بغیر رہ سکتی ہے اور دوبارہ پیدا ہو سکتی ہے اس قول کے مترادف ہے کہ بدن گردشِ خون کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے۔ مدعا یہ ہے کہ فرد کے لیے ریاست میں ہونا اور برائے ریاست ہونا (جو کہ ہر سٹیزن کامل طور پر ہوتا ہی ہے[17]) ایک ایسی مکمل ذات کا متقاضی ہے جو (انفرادی اور سماجی نفسیاتی سطح پر) ریاست کے چند جوہری خصائص پر غور و فکر کرے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی ذات میں ایک ذاتیت متعارف کروائی جاتی ہے کیوں کہ ریاست نسبتاً نئی چیز ہے۔ اس کا مطلب ہے ایک منفرد اور جدید نوعِ انسانی (homo modernus) کی پیداوار۔

اکاڈیمیا (جو ریاست کی اعلیٰ ترین تدریسی مشین ہے) کا تشکیلِ ذات کا عمل متوازی طور پر یہی کام اہم تر سماجی اکائی یعنی خاندان میں کرتا ہے۔ تو ریاست ہر جگہ ہوتی ہے۔ اس کا یہ دعویٰ نہیں کہ خاندان ایک فطری سماجی اکائی ہے، ایک مقدس اجتماعیت ہے جو خوش اور قانع افراد پیدا کرتی ہے بلکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ خاندان ایک پیداواری اکائی ہے یعنی ایسی اکائی جو سٹیزن اور قومی ذات پیدا کرتی ہے۔ کوئی ایسی قومی ریاست نہیں جو قانون سازی پر اجارہ داری کا دعویٰ نہ کرتی ہو اور کوئی ایسی قانون سازی نہیں جو اپنی توجہ اور توانائی کا معتد بہ حصہ خاندان پر قانونی گرفت کے لیے وقف نہ کرتی ہو۔ خاندان مقتدر ارادۂ قانونی کی لازمی دل چسپی ہے اور

---

[17] یہ چیز اس شناخت سے ظاہر ہے کہ مخصوص اور محدود شعبوں میں سٹیزن اور اخلاقی فرد کے مابین تمیز ضرور کی جاتی ہے۔ لیکن یہ تمیز منہاجی نہیں کیوں کہ اخلاقی فرد ایک مثالی نمونہ ہے۔ جس کا داخلہ سیاسی میں ہوتا ہے نہ اسے قانونی میں شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہ مثالی اخلاقی فرد جب شہری کے کردار میں آتا ہے تو اس کی اصلیت ماند پڑ جاتی ہے۔ اس نکتے پر مرڈک کی تشریح اسی روشنی میں کی جائے۔ ملاحظہ ہو: Murdoch, Metaphysics as a Guide to Morals, 357

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

ریاستی خدمت کے لیے خاندان کی نئی تعریف کی گئی ہے[18] اور یہ نئی تعریف بچے کے مفادات پر مشتمل ترجیحات کے پروگرام کے نام پر کی گئی، وہ مفادات جو والدین خصوصاً باپ کے مفادات سے ہمیشہ مقدم رکھے جاتے ہیں[19]۔ بچہ وہ جگہ بن جاتا ہے جس پر ریاست کی اتھارٹی اصلاح کے پروگرام کے طور پر اپنا کام دکھاتی ہے اور یہ اصلاح قانون[20]، ماہرین نفسیات، ماہرین نفسیاتی امراض، سوشل ورکر اور ٹیکنیشنز کی وضع کردہ ہوتی ہے۔ خاندان کی پدرشاہی ریاست کی پدرشاہی سے بدل جاتی ہے: والدین کی جگہ مجسٹریٹ، اسکول، سائیکاٹرسٹ اور سوشل ورکر لے لیتے ہیں[21]۔ عدالتی اور نفسیاتی پیشوں میں ہم آہنگی دو شعبوں کے الحاق کی علامت ہے جو ریاستی ذات یعنی قومی سٹیزن پیدا کرنے کا ہدف اپنائے ہوئے ہیں۔ اڈارنو (جیسا کہ بعد ازاں ثابت کیا جائے گا) اس ملغوبے میں "کلچر انڈسٹری" کا اضافہ بھی کرتا ہے جو جوانوں اور بوڑھوں کو نرگسیت پسند اور منتشر افراد میں تبدیل کر دیتی ہے[22]۔

اپنی اہم تصنیف "*The Policing of Families*" میں ڈنزلٹ جدید خاندان کی بحرانی صورتِ حال کا نقشہ کھینچتا ہے؛ خاندان "معاشرے کا ستون ہونے کی بجائے ایسی جگہ میں بدل گیا ہے جسے روند ڈالنے کے لیے معاشرہ مسلسل تاک میں رہتا ہے"۔ خاندانی ڈھانچے کا یہ انتشار ریاستی پالیسیوں کا براہ راست نتیجہ ہے؛

---

[18] "یہ بات بلاشبہ واضح ہے کہ جدید معاشروں میں سرکاری زمروں کی تعمیر کا مرکزی ایجنٹ ریاست ہے، ان زمروں کے ذریعے آبادیاں اور اذہان دونوں تشکیل دیے جاتے ہیں اور ریاست یہ کام لاتعداد کوڈز دے کر کرتی ہے جن کے ہم راہ معاشی اور سماجی اثرات ہوتے ہیں (مثلاً فیملی الاؤنس) اور ریاست ایک خاص قسم کی خاندانی تنظیم کی حمایت کرنے کا ہدف رکھتی ہے، اس کا مقصد ایسے لوگوں کو مضبوط کرنا ہوتا ہے جو اس تنظیمی شکل سے ہم آہنگ ہونے کی پوزیشن میں ہوں، اور ریاست تمام مادی اور علامتی وسائل کے ساتھ "منطقی اطاعت" اور "اخلاقی ہم آہنگی" کی حوصلہ افزائی کرتی ہے، اسے دنیا کے ادراک اور تفہیم کی شکلوں والے نظام پر اتفاق سمجھا جاتا ہے اور ان شکلوں میں یہ تنظیم اور یہ زمرہ بغیر کسی شک کے سنگِ میل ہوتا ہے"۔ Bourdieu, Practical Reason, p. 71

[19] ملاحظہ ہو: Glendon, "Power and Authority", p. 15-24۔ جدید خاندان میں باپ کی بے قدری کے لیے ملاحظہ ہو: Lasch, Culture of Narcissism, pp. 172–176۔ اگرچہ اس رجحان کو مسلم دنیا میں ابھی تک کوئی سنجیدہ تحریک نہیں ملی لیکن مستقبل قریب میں بالکل یہی کچھ ہوگا بالخصوص اگر لبرل معاشی اور سیاسی ماڈل اختیار کیے جاتے رہے۔

[20] Glendon, "Power and Authority"

[21] Donzelot, *Policing of Families*, 103–104

[22] See also Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 169–179

"جدید معاشرے میں ذات نازک، شکستہ، خستہ اور منتشر ہے۔ اس قسم کا نقطہ نظر ذات اور جدیدیت کی موجودہ بحثوں میں غالباً نہایت واضح ہے" (ص ۱۶۹)۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

خاندان کو ریاست کے لگائے گئے ضوابطی اپریٹس مین جھونک دیا گیا ہے۔ لہٰذا خاندان "سماجی رعیت کی مشکلات سے دوچار اور سماجی خود مختاری کی ناامکانیت کے طور پر ظاہر ہوتا ہے"[۲۳]۔ جس طرح ریاست نے سیاسی اقلیم کو عروج بخشا ہے اسی طرح اس نے اپنی ضوابطی بنیادوں والی سماجی انجینئرنگ کے ذریعے سماجی اقلیم پیدا کی ہے جہاں معاشرہ ریاست کی نقاب کشائی کرتا ہے۔ جیسا کہ دیلیوز نے بحث کی ہے، خاندان کا زوال اور سماجی اقلیم کا عروج ریاست کی ضوابطی مشینریوں کے سنگم کا دہرا سیاسی نتیجہ ہے[۲۴]۔ لہٰذا سماج ایک ایسی دوغلی اقلیم بن چکا ہے جہاں سیاسی عملیات معاشرے اور بالخصوص اس کے بچوں کو ایک مخصوص ماڈل کے مطابق ڈھالتی ہیں۔ اور وہ ماڈل ہے قومی سٹیزن کا، قومی ریاست کے سٹیزن کا، اس شناخت کے تمام تشکیلی اور ضمنی اوصاف کے ساتھ[۲۵]۔

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ریاست کی سدھی ہوئی ذات پیدا کرنے والی ادارتی، علمیاتی اور بیوروکریٹک شکلیں پہلے سے موجود تھیں اور قوم پرستی کے عروج کے ساتھ اس سے ہم آہنگ ہو گئیں۔ دوسرے لفظوں میں، قوم پرستی نہ صرف ان شکلوں کو (جو جدید ریاست کی تعمیر میں آلاتی تھیں) فرض کرتی ہے بلکہ ان کا مجموعی نتیجہ بھی پیش کرتی ہے۔ حب الوطنی کی تقاریر، نسلی "قومی" ادب، قومی تہوار اور اس قسم کا بہت کچھ حالیہ اور ماضی کی تاریخ میں کثرت سے ملتا ہے لیکن ان نئی شکلوں کی حدود میں نئے مقام اور تناظر کے لیے انہیں نئے معنی پہنائے گئے، معیاری طور پر موثر ذرائع پیدا کیے گئے تاکہ ذات کی اطاعت میں اضافہ کیا جاسکے[۲۶]۔ لہٰذا قوم کوئی فطری گروہی تشکیل نہیں بلکہ حالیہ ایجاد کردہ جدلیاتی اور قوی سیاسی عمل ہے جو "بنیادی طور پر جدید ریاست سے تعلق رکھتا ہے"[۲۷]۔ اگرچہ ایک شناخت کے طور پر قوم (پرستی) کا تصور کبھی بھی متعین و جامد نہیں رہا اور اگرچہ یہ ایک جاری پراجیکٹ ہے اور تخلیق ذات کے نہ رکنے والے عمل کا اظہار ہے تاہم یہ ایک مستقل منہاج ہے جو ریاست کی جانب سے مخصوص ذات تعمیر کرتا ہے جو اپنے آپ

---

[23] Donzelot, *Policing of Families*, 217–219, 227

[24] See his forward to ibid., xi

[۲۵] اڈارنو کے کلچر انڈسٹری والے تناظر کے علاوہ ایک دوسرے تناظر کے لیے ملاحظہ ہو:

Johnson, "Social Philosophy," 121 and *passim*

[۲۶] ریاستی طاقت کے حضور بجالائی جانے والی سرکاری و عوامی رسومات کے جامع بیان کے لیے ملاحظہ ہو:

Corrigan and Sayer, *Great Arch*

[27] Finlayson, "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism," 148

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کو اور اس دنیا کو انتہائی مخصوص طریقے سے دیکھتی ہے[۲۸]۔ اہم تر یہ کہ یہ ذات سیاسی طور پر تشکیل شدہ ذات ہے یعنی اس کی تشکیل مابعد الطبیعیاتی یا کونیاتی اخلاقی نظم سے ہونے کی بجائے ریاست اور اس کی قوم کی ایمانیات سے ہوئی ہے۔

قوم پرستی معانی کا شاید نمایاں ترین منبع ہے جو اس ذات کو دستیاب ہے۔ اگر ہم ریاستوں کی دنیا میں رہتے ہیں اور اگر ریاست سے باہر وجود ناممکن ہے[۲۹] تو ہم سب لازماً قومی شہریوں کی حیثیت سے رہتے ہیں۔ ہم قوم ہیں اور قوم ہم ہے۔ یہ اتنی ہی بنیادی بات ہے جتنی یہ ناقابلِ فرار حقیقت ہے۔ قوم پرستی فرد اور اجتماعیت دونوں کو نگل جاتی ہے؛ یہ "میں" اور "ہم" کو جدلیاتی اور علیحدہ علیحدہ طور پر پیدا کرتی ہے۔ قوم پرستی نہ صرف اجتماعیت اور اس کے انفرادی ارکان پیدا کرتی ہے بلکہ یہ بذات خود اجتماعیت اور انفرادی ذات ہے کیوں کہ اس کے بغیر کوئی قوم پرستی ہو ہی نہیں سکتی۔

سرکردہ ماہرین سماجیات اور فلسفیوں نے زور دیا ہے کہ انفرادی شعور میں اجتماعیت غالب طور پر موجود ہوتی ہے اور سماجی بندھن انسانی ذات کا ایک جوہری حصہ ہے[۳۰]۔ بات صرف اتنی نہیں کہ "میں" رکن ہے "ہم" کا بلکہ اہم تر یہ کہ "ہم" رکن ہے "میں" کا[۳۱]۔ شیلر لکھتا ہے کہ سماجیاتی تھیوری کا قضیہ یہ ہے کہ تمام تر انسانی علم "فرد کی قدرِ ذات کی خود شعوری کے درجات کو مقدم رکھتا ہے۔ "ہم" کے بغیر کوئی "میں" نہیں۔ "ہم" اس مواد سے بھرا ہوا ہے جو "میں" سے مقدم ہے"[۳۲]۔ اسی طرح مین ہائیم ان خیالات اور فکری ڈھانچوں پر زور دیتا ہے جو کسی گروہ کے اندر موجود سماجی تعلقات کی ذمہ داریوں کے طور پر کام کرتے ہیں اور سماجی مشترکہ مفاہیم کے علاوہ آزادانہ پیدا ہونے والے خیالات کو خارج از امکان قرار دیتا ہے[۳۳]۔ قوم پرستی کی سماجی حقیقت نہ صرف معنی دیتی ہے بلکہ بذات خود "معنی کا تناظر"[۳۴] ہے؛ اسی لیے ہمارا اصرار ہے کہ قوم پرستی اجتماعیت بطور سماجی نظم سے متشکل ہوتی اور اس کی تشکیل کرتی ہے۔ "اس قسم کے

---

[28] Breuilly, *Nationalism and the State*; Reicher and Hopkins, *Self and Nation*
[29] Breuilly, *Nationalism and the State*, 369
[30] DeGré, *Social Compulsions*, 66–112
[31] Staude, *Max Scheler*, 172; Scheler, *Problems*, 67
[32] Scheler, *Problems*, 67. Emphasis is Scheler's
[33] Mannheim, *Essays*, 33–83; Pressler and Dasilva, *Sociology*, 53
[34] Bailey, *Critical Theory*, 45

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سوالات کرنا حماقت ہے کہ آیا ذہن سماجی طور پر متعین ہوتا ہے یا نہیں گویا کہ سماج اور ذہن میں سے ہر ایک خود اپنا جوہر رکھتا ہو"[۳۵]۔ قومی اجتماعیت میں فرد کی پیوستگی کے شدید نتائج یہ ہیں کہ اجتماعیت کا مزاج مقدم ہے لہٰذا تمام سماجی علمیاتی مظاہر کو تاریخی طور پر متعین کرتا ہے[۳۶]۔ اور اگر فکری ڈھانچے علمی تاریخ اور معاشرے کی علم کی تاریخی شکلوں سے متعین ہوتے ہیں تو یہ ڈھانچے قبل از تجرباتی طور پر لسانیاتی ساختوں کے متعین کردہ ہوتے ہیں جن میں تاریخ ملفوف، معین اور متشکل ہے۔

قانون کی طرح قوم پرستی بھی ہر جگہ ہے: یہ اجتماعیت تخلیق کرتی ہے اور تاریخ عالم کو قوم پرستی کے آنے سے پہلے تک شکل دیتی ہے۔ اس میں کوئی تناقض نہیں کیوں کہ قوم پرستی ایک مابعد الطبیعیات ہے۔ یہ تاریخ پر صرف محیط نہیں؛ اسے بناتی ہے اور اپنی مرضی سے دوبارہ تحریر کرتی ہے۔ قوم پرستی کی نوعیت اور طاقت اس کے سوا کچھ ہو ہی نہیں سکتی کیوں کہ ہمارے قول کے مطابق قوم پرستی اور ریاست محض توام (جڑواں) نہیں؛ یہ ایک دوسرے میں پیوست ہیں، قوم پرستی ریاست کے سکے کا ایک رخ ہے۔ اور اس کے مابعد الطبیعات ہونے پر حیرت کیوں ہو کیوں کہ اگر یہ ریاست اور اس کی مابعد الطبیعیات کا تشکیلی جزو ہے تو پھر اس کے سوا یہ کیا ہو سکتی تھی؟ ریاست اور اس کی قوم پرستی (سیاسی طور پر قربانی کے لائق اور سماجی نفسیاتی طور پر عقیدت مند افراد، ہر دو لحاظ سے اجتماعیت پر حاوی ہوتے ہوئے) ایک قالب میں دو خدا ہیں۔ یہ ہے وہ سیاسی فریم ورک اور مابعد الطبیعیات جس میں شہری (سٹیزن) پیدا ہوتا ہے۔ یہ (مذکورہ خدا) انہیں اپنی صورت پر بناتے ہیں تاکہ وہ انہیں انہی کی خاطر بار بار پیدا کرتے رہیں۔

ذات کی تربیت قوم پرستی سے آگے تک وسیع ہے اگرچہ قوم پرستی ریاست کے کم و بیش تمام ٹریننگ پراجیکٹس میں موجود ہوتی ہے۔ آلاتیت (instrumentalism) اور ایفی شینسی کی تربیت نے (جس کا خام مال مادیت پرستانہ ہے) وہ کچھ پیدا کیا جسے ویبر "آہنی پنجرہ"[۳۷] کہتا ہے یعنی ثقافتی اقدار اور متوقع مواقع جو مادی ہوس اور عقلی اختیار کے زاویہ نگاہ میں قید ہوتے ہیں۔ ان دونوں نے قوم پرستی اور دیگر کی طرح

---

[35] Pressler and Dasilva, *Sociology*, 58–59

[36] Staude, *Max Scheler*, 165. Scheler, *Problems*, 72; K. W. Stikkers's introduction to Scheler, *Problems*, 26, 23; DeGré, *Social Compulsions*, 66ff; On Gadamer in this context, see Pressler and Dasilva, *Sociology*, 108–109

[37] Weber, *Protestant Ethic*, 13, 121

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ریاستی ذات کی تشکیل کی ہے، ایسی شخصیت جو روحانیت پر نہیں ٹھہر سکتی اور نہ اس کے مطابق ڈھل سکتی ہے۔ ان شخصیات کی اساس خودی کی تکنیک ہوتی ہے جسے فوکو کہتا ہے "اپنا آپ جانو"؛ ان کی اساس "اپنا خیال رکھو" کی تکنیک نہیں ہوتی[۳۸]۔ یہاں جو فرق ہے وہ عقلیت اور عملی اخلاق کے مابین ہے[۳۹]۔ تربیت یافتہ جدید ذات "قوی اخلاق اور درشت اصولوں کو اس فرمان پر استوار کرنے میں مشکل محسوس کرتی ہے کہ ہمیں دنیا کی کسی بھی دوسری چیز سے زیادہ اپنے آپ کی دیکھ بھال کرنی چاہیے۔ ہم اپنے آپ کی دیکھ بھال کو غیر اخلاقیت اور تمام ممکنہ قواعد سے فرار کا ذریعہ سمجھنے پر مائل ہیں.... ہم ایک سیکولر روایت کے وارث بھی ہیں جو اخلاقیات کی بنیادیں ایک خارجی قانون میں قرار دیتی ہے"[۴۰]۔ پالے پوسے سٹیزن میں ایفی شینسی اور آلاتیت سبقاً سبقاً انڈیلے گئے ہوتے ہیں جو اپنا پورا اثر دکھاتے ہیں۔ یہ شہری باقاعدہ خود مختار عقلیت کی حدود وقیود میں ریاست کے قانون سے ملاپ کرتے ہیں؛ یہ قانون ان کے ارادے کا اتنا ہی عکاس ہوتا ہے جتنا کہ وہ خود اس کے ارادے کے عکاس ہوتے ہیں۔ اور ویبر کے استعارے کو وسعت دیتے ہوئے (ہم کہتے ہیں کہ) جدید ذات کی اخلاقیات کو اپنا آپ قانون، قواعدی بیوروکریسی، میکانائزیشن، میٹریل ازم اور انسٹرومنٹل ازم کے اسی "آہنی پنجرے" کے اندر ملتا ہے۔

"آہنی پنجرہ" تعلقات کا ایک ڈھانچہ ہے جو ان تمام جدید خصائص سے بنا ہے (جو ریاست کے خصائص ہیں)، یہ ایسی جگہ بھی ہے جہاں جدید تدریس تکنیکی تربیت اور آزاد فکری تحقیق میں اختلاط کرواتی ہے۔ قواعدی اور آلاتی میکانیت کی طرف لے جانے والی تکنیکات اور میکانزمز کی منظم اور نظاماتی عمدگی نے ٹیکنیکل اور "فکری" ماہرین کا ایک ایسا طبقہ پیدا کیا ہے جن کی صلاحیتیں کارآمد طور پر بیوروکریٹک اور سرمایہ دارانہ مشینری کی خدمت میں صرف ہو رہی ہیں بجائے اس کے کہ سچی آزاد شخصی تحقیق کو فروغ ملتا[۴۱]۔ ویبر کے

---

۳۸ "تو پھر ذات کے لیے احترام اخلاقیات کی بنیاد کیسے ہو سکتی ہے؟ ہم ایک ایسی سماجی اخلاقیات کے وارث ہیں جو دوسروں کے ساتھ تعلق میں قابلِ قبول رویے کے قواعد پر زور دیتی ہے۔ مستحکم اخلاقیات پر تنقید سولھویں صدی سے ذات کی شناخت اور اس کے عرفان کی اہمیت کے نام پر کی جا رہی ہے۔ اس لیے ذات کو اخلاقیات سے ہم آہنگ دیکھنا مشکل ہے۔۔۔ جدید دنیا میں خودی کا علم اساسی اور بنیادی اصول ہے"۔ (تاکید از ناقل)۔ بحوالہ: Foucault, "Technologies of the Self," 228

39 Baracchi, *Aristotle's Ethics as First Philosophy*

40 Foucault, "Technologies of the Self," 228

41 Gerth and Mills, *From Max Weber*, 73, 63–66

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نزدیک (جس نے سرمایہ داری کو "آزادی کے محور کی بجائے جبری مشین" کے طور پر دیکھا) جدیدیت نے اپنی بیوروکریٹک مشین کے ساتھ اعلان کیا کہ "ہمہ جہت شخصیت کے طور پر مہذب انسان کا زوال ہو چکا ہے، یہ زوال ایسے تکنیکی ماہر کی خاطر ہوا جو انسانی نقطہ نظر سے اپاہج ہے۔"[۴۲]

ویبر کے خیال میں انفرادی آزادی اور تقدیر کے عقلی طور پر خود مختار تعین (جسے مارکیوزے "جمہوری غیر آزادی"[۴۳] کہتا ہے) نے اخلاقی (روحانی) نظم اور مادے اور مادیت پرستی کی دنیا کے مابین اور ذات کی دیکھ بھال کی اخلاقیات اور خود تسکینی کی اخلاقیات کے مابین شدید تناؤ کا آغاز کیا۔ لہٰذا قدرِ ہستی کا عطیہ داخلی نہیں بلکہ خارجی ہے۔ یہ ڈسپلن، ایفی شینسی اور کام کو اعلیٰ ترین اہمیت عطا کرتی ہے؛ بہت سے سبقوں میں سے یہ تین سبق ایسے ہیں جنہیں ریاست اپنے شہریوں کی فطرتِ ثانیہ بنا دیتی ہے۔ کام برائے کام ہوتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح سرمایہ داری کا زر مزید زر کمانے کے لیے کمایا جاتا ہے[۴۴]، بالکل اسی طرح جس طرح ریاست کا وجود برائے ریاست ہوتا ہے اور اس کا تسلسل محض اپنے تسلسل کی خاطر ہوتا ہے[۴۵]۔ ویبر نے جدیدیت کے دعوائے ترقی میں ایک ایسا تصور دیکھا جو "دولت کی پیداوار اور بڑھوتری اور فطرت کی تسخیر... اور عقلی ذات کو آزاد کرانے کے آدرش" کے مساوی ہے[۴۶]۔ لیکن ترقی کی قیمت کا نام اس نے "حرماں نصیبی" رکھا ہے یعنی محرومی کا شدید احساس، تقدیس سے محرومی، کاملیت کی حالت سے محرومی؛ دنیا اور فطرت میں ذات کی روحانی بنیادوں سے محرومی؛ اور اس چیز سے محرومی جسے میں نے اخلاقی کو نیات کا نام دیا ہے۔

یہی حرماں نصیبی ہے جس نے اڈارنو اور دیگر کو جدید ذات کے جذباتی افلاس اور اس کی نفسیات کی معیاریت اور خود کاریت کے متعلق بولنے پر مجبور کیا۔ جدید ذات تنہا اور منتشر ہے، "کلچر انڈسٹری" کا شکار بن چکی ہے جس نے اس کے لیے نئی قسم کی شناخت پیدا کی ہے۔ "تجربے کی کلیدی اقسام سے جدا ہو کر "ذات"

---

[42] Ibid., 73; Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment*; Adorno, *Culture Industry*; and Touraine, *Critique of Modernity*, 130–133. Lasch, *Culture of Narcissism*, 125–141

[43] Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1

[44] Wood, *Origins of Capitalism*, 3 and passim

[45] حاکمیت پر ملاحظہ ہو باب دوم فصل دوم۔

[46] Scaff, "Weber on the Cultural Situation," 103

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اخلاقی افلاس کے تناظر میں" اور "شدید ترین اخلاقی محرومی کے حالات میں اچھل کود رہی ہے"[47]۔ داخلی ذات کی تقسیم کا نتیجہ ایک نرگسی فرد ہے جس کا حوالہ اور مفہوم غیر شخصی اور طاقت کی تصوراتی اقسام (قوم پرستی، فاشزم، نازی ازم وغیرہ) سے ماخوذ ہوتے ہیں؛ اور یہ اقسام اس میں شمولیت کا گم راہ کن احساس پیدا کرتی ہیں[48]۔ نرگسی خودی طاقت کی انہی اقسام میں پناہ، قرار اور سکون تلاش کرتی ہے۔ "جدید سرمایہ دارانہ معاشرہ نرگسیت کو نہ صرف نمایاں رفعت دیتا ہے بلکہ یہ ہر کسی میں نرگسی خصوصیات پیدا کرتا اور انہیں تقویت دیتا ہے۔"[49]

لیکن اڈارنو اس گراوٹ کو "علاجی" کہہ کر مسئلہ پیدا کر دیتا ہے؛ ان معنوں میں کہ قوم اور اس کا مفہوم جدید ذات کے انتشار اور ویبری معنوں میں خسارے اور حرماں نصیبی کا تریاق بن جاتے ہیں۔ ماضی اور مستقبل پر قبضہ جما کر اور اپنی ہی ایک آفاقی تاریخ نویسی پیدا کر کے قوم ایک فطری وجودی حقیقت بن جاتی ہے جس میں تمام اقدار کو غائب اور تبدیل کرنے والی اقدار باقی رہتی ہیں بلکہ یہ تاریخ سے ماورا ہو کر ایک مابعد الطبیعیات بن جاتی ہے۔ یوں قوم پرستی ریاستی مظہر کے ایک ضروری اور تشکیلی جزو کے طور پر فروغ پائی کیوں کہ اس نے ریاستی نتائج کی بیماری کے خلاف دوا کا کام انجام دیا: ریاستی بیماریوں میں سماجی نظم کی تباہی اور تشکیل نو؛ ذات کا انتشار، عدم استحکام، ضعف اور نرگسیت وغیرہ شامل ہیں۔ قوم پرستی کے مابعد الطبیعیاتی پہلو اور سماجی نظم میں اس کی نفسیاتی سرمایہ کاری ذات کے لیے نہ صرف بنیادی حوالہ بلکہ معنویت کی ایسی دنیا تخلیق کرتے ہیں جو گم گشتہ دنیا کی جگہ لے لیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قوم کے بغیر ریاست نہیں ہو سکتی اور یہی وجہ ہے کہ جدید ریاست ہمیشہ ایک قومی ریاست ہوتی ہے کیوں کہ قوم پرستی کے بغیر ریاست کے بچنے کا امکان اتنا ہی ہوتا ہے جتنا کہ کینسر کے مریض کا بغیر علاج بچ جانے کا امکان ہو سکتا ہے۔ لیکن ہر جدید معالجے کا مسئلہ یہ ہے کہ علاج کے سائیڈ ایفیکٹس (ضمنی اثرات) ضرور ہوتے ہیں۔ قوم پرستی کے معاملے میں سائیڈ ایفیکٹس اتنے خطرناک ہیں کہ اس نتیجے پر نہ پہنچنا ناممکن ہے کہ بیسویں اور اکیسویں صدیوں کی نسل کشیاں

---

[47] Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 169
[48] Adorno, *Culture Industry*, 132–157; Finlayson, "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism," 151
[49] Lasch, *Culture of Narcissism*, 232

"محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ"

www.KitaboSunnat.com

اور سفاکیاں قومی ریاست کے مظہر کی براہ راست پیداوار ہیں[50]۔ جدیدیت کی جدلیات کے طور پر قوم پرستی:

> ایک محروم دنیا کے لیے آخری انعام ہے؛ اساطیری، نیچری اور غیر عقلی خواب خیالی ہے جو ریاست کے اساطیر شکن "عقلی" فروغ سے پیدا ہوئی ہے۔۔۔ یہ سماجی اور انفرادی زندگی کی رہ نما قوت کے طور پر سامنے آئی ہے۔ اس کے نتیجے میں قوم سے شناخت اور اس کے شعار ذات کے لیے اساس بن جاتے ہیں۔ قوم پرستی، خود مختاری اور آفاقیت کی غلامی کی شکل میں اختصاص دینے کا وعدہ کرتی ہے۔ اب ذات، معاشرے اور ریاست کے لیے اہم وقت ہے ۔۔۔ انسانیت اب خداؤں کی پرستش نہیں کرتی بلکہ ماورائی قوم کے طور پر خود اپنی پوجا کرتی ہے۔ ہم قومیائے گئے نرگسی بن چکے ہیں۔[51]

۲۔ اخلاقی تکنیکاتِ ذات

جدید ریاست کے منہاج اور اس کی ذات پیدا کرنے کی قدرت اور اسلامی تحکیم کے منہاج میں کوئی بھی بنیاد مشترک نہیں۔ دونوں ایک دوسرے سے مختلف دنیائیں ہیں۔ یہاں ایک مرکزی تقابلی پہلو تاریخی تجربے کا ہے۔ یورپی تجربہ جس نے جدید ریاست پیدا کی وہ صرف اور صرف یورپی ہے۔ اسلامی تحکیم صرف اور صرف عالم اسلام، اسلامی ثقافت، اقدار اور نظریۂ کائنات کے مجموعی تاریخی تجربات کی پیداوار تھی؛ روایت کے اندر ان تجربات میں خواہ کتنا ہی تنوع کیوں نہ رہا ہو۔ بنیادی اختلاف یہ ہے کہ اسلامی منہاج میں قانون سازی کنٹرول کرنے والے بادشاہ یا ریاست کا کوئی وجود نہیں۔ اسلام میں "قانون سازی" کا تعلق حکم ران یا خاص سیاسی حقیقت کے ساتھ ضرور رہا لیکن یہ سیاسیات یا سیاسی عملیات کی پیداوار نہ تھی۔ یورپ نے جس سیاسی مطلق العنانیت، جاگیرداری کی سفاکیت، چرچ کی غلط کاریوں اور صنعتی انقلاب کی غیر انسانی حقیقتوں کا تجربہ کیا اور وہ سب کچھ جس نے یورپ میں انقلاب پیدا کیے، ان میں سے کچھ بھی مسلمانوں کے تجربے میں

---

[50] Bauman, *Modernity and the Holocaust*
[51] Finlayson, "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism," 153 (emphasis mine)

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نہیں آیا۔ مجموعی طور پر اور حیاتِ انسانی کے ناقابلِ فرار مظالم اور اس کے مصائب کے باوجود (جو ظاہر ہے صرف ماقبل جدید لوگوں کے ساتھ خاص نہیں)، مسلمان تقریباً ایک ہزار سال تک تقابلی طور پر زیادہ مساویانہ اور رحم دل نظام میں زندگی بسر کرتے رہے اور جو چیز ہمارے لیے زیادہ اہم ہے وہ یہ کہ مسلمان قانون کی ایک ایسی حکم رانی میں رہے جس میں جدیدیت انصاف سے کام لیتے ہوئے کوئی عیب یا نقص نہیں نکال سکتی[۵۲]۔

اور نہ ہی اسلامی تحکیم وسیع تر نگرانی جیسی کسی چیز سے واقف تھی جسے جدید ریاست کی پولیس اور قید خانوں کے نظاموں نے پیدا کیا ہے۔ آج یہ چیزیں معمول اور روزمرہ کا معاملہ ہیں لیکن یہ مسلمانوں کے لیے اتنی ڈراؤنی ہوتیں کہ وہ انہیں تسلط اور ظلم سے تعبیر کرتے۔ نہ ہی مسلم حکمرانوں نے تعلیم کے میدان میں اتنی دخل اندازی (tamper) کی؛ تعلیم نہ صرف نجی بلکہ غیر رسمی اور انتہائی آسان بھی رہی، پورے کا پورا سماج اس سے فیض یاب ہوتا تھا[۵۳]۔ سلطانوں، امیروں اور وزیروں نے اعلیٰ تعلیم کے ادارے (مدارس) قائم ضرور کیے لیکن قاضیوں کی تقرری اور برطرفی کی طرح ان کا اس معاملے میں کوئی عمل دخل نہ تھا کہ کیا پڑھایا جاتا ہے اور کیسے پڑھایا جاتا ہے۔ تعلیم کے مضامین (زیادہ تر شاہی مدرسوں کے باہر پڑھائے جاتے[۵۴]) طویل مدت تک وہی رہے جو فقہ (قانون) اور معاشرے کی ضروریات (یعنی نیک زندگی گزارنے کے لیے) پوری کرنے کے لیے لازمی تھے۔ تھوڑے بہت فرق کے ساتھ یہ مضامین زبان و ادب (صرف و نحو)، علوم القرآن، علوم الحدیث، فقہ، ریاضی، طب، کیمیا، منطق، علم التفسیر، علم الکلام، بلاغت وغیرہ ہوتے تھے۔ ان کا مقصد سماجی نظم کے اندر استعمال ہونے والی مہارتوں کا فروغ ہوتا تھا جس میں ابتدائی تعلیم، قانونی عدالتیں، ہسپتال، کاروباری لین دین اور تجارتی معاہدے وغیرہ شامل ہیں۔ بعض مخصوص مہارتوں مثلاً نقل نویسی یا کتابت اور منشی گیری کا استعمال انتظامیہ کی سطح پر شاہی دربار میں ہوتا تھا؛ لیکن یہ مہارتیں سیاسی نظریاتی مواد سے غیر متعلقہ ہوتیں اور تعلیم کے معاشرتی اور شرعی نیٹ ورک میں پیوست ہوتیں۔ مختصر یہ

www.kitabosunnat.com

---

[۵۲] یورپ اور اسلام میں مذہب کی تعمیر اور مفہوم پر ایک مختلف لیکن انتہائی کارآمد تناظر کے لیے ملاحظہ ہو:
Asad, *Genealogies of Religion*

[53] Berkey, *Transmission of Knowledge*

[54] Hallaq, *Sharī'a*, 135–152; Tibawi, "Origin and Character of *AlMadrasa*"; Makdisi, *Rise of the Colleges*; Berkey, *Transmission of Knowledge*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ خود شریعت کی طرح تعلیم بھی ارادۂ مقتدرہ سے آزاد تھی؛ انتظامیہ کا تعلیم کے مواد یا اس کی دینی اخلاقی ہیئت پر کوئی کنٹرول نہ تھا۔ کہنے کا مطلب یہ کہ سیاسی طاقت ایسی تمام صلاحیتوں سے محروم تھی جن کی مدد سے وہ ایسی ذات پیدا کر سکتی جو اپنی شناخت اسی طاقت میں دیکھتی۔ (غلام فوجی جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں[55]، ان کی "تعلیم" تقریباً ہمیشہ سلطنت کی ایلیٹ اور عسکری لوگ کرتے تھے لہٰذا ان کی تعلیم کاروبارِ حکومت اور جنگ سے متعلق ہوتی تھی؛ یہ لوگ عام آبادی اور اس کے شہری نظم سے الگ اور علیحدہ رہتے تھے)۔

تاہم اسلامی تحکیم ایسی ذات پیدا کرتی تھی جو منہاجی طور پر شرعی اساس رکھتی۔ شریعت زمین پر اللہ کی حاکمیت کا ایک اظہار تھی اور یہی وہ معیاری تناظر تھا جس میں یہ ذات فروغ پاتی۔ لہٰذا شریعت کی ذات جدید ریاست کی پیدا کردہ ذات سے بالکل مختلف تھی۔ فوکو کے اندازِ بیان میں کہا جا سکتا ہے کہ شریعت کی ذات اپنی دیکھ بھال کا مقام تھا، اور نفس کی معرفت اگرچہ مکمل طور پر اجنبی نہ تھی لیکن اسے ہمیشہ ایک خارجی مقام پر دیکھا جاتا۔ خیر، ہم اصل مدعا پر آتے ہیں؛ اگرچہ آگے بڑھنے سے پہلے زمانی و مکانی طور پر بعید ثقافتوں کے جدید ناظر کے طور پر اپنی کوتاہیوں میں کمی کرنے کے لیے ہم اپنے طریقہ کار کے مسئلے پر مختصر بات کریں گے کہ "اپنی دیکھ بھال" کے اسلامی تصور کا مطالعہ کرنے کا مطلب کیا ہے۔

جدید اخلاقی فلسفے کا مرکزی سوال یہ ہے کہ "اخلاق کیوں ہوں؟"[56] ایک ایسا سوال جو معاملات کی ایک خاص حالت فرض کرتا ہے جس میں اخلاق کا شعور بطور ایک واضح، منفرد اور تشکیلی زمرہ مرکزی مقام پر براجمان ہو جاتا ہے اور جہاں پر اخلاق کو معمول کی بات کے طور پر نہیں لیا جا سکتا۔ جس خاص انداز میں "اخلاق کیوں ہوں؟" کا سوال اٹھایا جاتا ہے اور جس انداز میں اسے ایسے خاص مفروضات پر استوار کیا جاتا ہے جو اس کے لیے قابلِ قبول جوابات پر تحدیدات لگا دیتے ہیں؛ اور جس انداز میں یہ سوال اپنے مفروضات "تمامیت" "تاریخ" اور معاشرتی تشکیل دونوں پر منحصر رہتا ہے؛ ان تمام انداز سے یہ سوال تاریخی طور

---

[55] ملاحظہ ہو باب سوم اور چہارم کی فصول دوم۔

[56] Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?"; Rand, "Objectivist Ethics," 13–35; Rand, "Causality Versus Duty," 114–122; Smith, *Viable Values*; Hospers, "Why Be Moral?"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پر بے مثال بھی ہے اور منفرد بھی۔ اس سوال میں جدیدیت اور جدید حالات کی بنیادی پریشانی گونجتی ہے؛ یہ ایسا سوال ہے جو مرکزی اسلامی روایت کی ماقبل جدید کسی بھی شکل میں کبھی نہیں پوچھا گیا، کم از کم اس انداز میں نہیں جس انداز میں ماڈرن ڈسکورس پوچھ رہا ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے کسی دوسرے ماقبل جدید کلچر میں بھی یہ سوال نہیں پوچھا گیا[57]۔ یہ سوال اپنی شدت، بناوٹ اور فکری ماخذات کے ساتھ ایک جدید سوال ہے، جس نے جدید حالات سے جنم لیا ہے اور انہی حالات کو پیش کرتا ہے[58]۔

یہ فہم عام تھا کہ شریعت افضل زندگی کا راستہ ہے، ایسا راستہ جو دنیا اور آخرت دونوں میں فلاح کی ضمانت دیتا ہے؛ اس کا ضمنی مفہوم (جو اَب ضمنی مفہوم نہیں رہا) یہ تھا کہ اخلاقیات بہ اندازِ قانون ایک وجودی حقیقت رکھتی ہے جس پر عمل پیرا ہونا ہی اس کا جواز ہے۔ لیکن یہ بات کہہ کر یعنی دو اقالیم کو جدا جدا کر کے اور انہیں دو الگ الگ مفہوم دے کر (کیوں کہ ہمارے پاس اس کے اظہار کا کوئی دوسرا طریقہ ہے ہی نہیں) ہم بحیثیت شریعت کے خارجی (outsider) محقق شریعت کے مطالعے میں پہلے مغالطے کے مرتکب ہو چکے ہیں۔ اجنبی ذخیرۂ الفاظ کی مدد سے متصل مفہومی اور نامیاتی اکائیوں کی شناخت اور تفریق کرنے کا عمل فوری طور پر تفہیم کی راہ میں پہلی رکاوٹ بن جاتا ہے؛ ہمارا پہلا عمل ہی ہمارے علمیاتی معائنے کے موضوع کو مسخ کر دیتا ہے اور اسے ایسی صورت میں پیش کرتا ہے جو اس کے فطری اور مقامی مسکن کے لیے اجنبی ہوتی ہے۔ یہی بات دوسرے انداز میں یوں کہی جاتی ہے کہ جب مشاہدہ کرنے والے کی زبان اس کی تاثراتی رپورٹ میں ایسے مفہومی امتیازات پیدا کرتی ہے جو صرف اور صرف اس کے اپنے لیے موزوں اور مناسب ہوتے ہیں تو موضوعِ تحقیق اساسی طور پر علمیاتی معائنے کے نسب کے مطابق تبدیل ہو جاتا ہے یعنی وجود میں آتے ہی مسخ ہو جاتا ہے۔ لیکن اس ناقابلِ فرار لسانیاتی کھیل میں ہم صرف معانی تبدیل نہیں کرتے؛

---

[57] S. MacDonald, "Ultimate Ends in Practical Reasoning"
[58] Larmore, *Autonomy of Morality*, 87
لامور غیر ضروری طور پر سوال اور اس کے محرکات کو آفاقی بنا دیتا ہے اور دعویٰ کرتا ہے کہ اس کا منظم اظہار افلاطون کی ری پبلک میں ہوا ہے۔ تاہم اس کا یہ دعویٰ اس کے اپنے مرکزی اور ٹھوس اصول کے خلاف ہے کہ "تمام غور و فکر حالات کے تناظر میں ہوتا ہے"، زمان و مکاں سے بندھا ہوتا ہے اور اس اصول کو وہ خود "تناظراتی علمیات" کا نام دیتا ہے" (ص ۱، ۴)۔ مزید ملاحظہ ہو باب ہفتم جو جزوی طور پر اس بحث سے متعلق ہے کہ اگرچہ عقل اور اسباب کا تعلق اسلام کی پہلی چار صدیوں میں گرما گرم بحث کا موضوع تھا لیکن "اخلاقی کیوں ہو؟" کا سوال ان بحثوں کے کسی بھی گروہ نے کبھی نہیں اٹھایا جس طرح جدیدیت نے اٹھایا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

درحقیقت ہم اپنے موضوع کی تشکیل نو کرتے ہیں۔

قانونی اور اخلاقی کے مابین تمیز (اور جدائی) کا پہلا کام انیسویں صدی میں ہوا جب استعماری یورپ نے "اسلامی قانون" کا مضمون شروع کیا۔ بتایا گیا اور آج تک بتایا جاتا ہے کہ یہ "قانون" (پھر ایک غلط اصطلاح[59]) اخلاقی اور قانونی کے مابین فرق کرنے میں "ناکام" رہا۔ اس مفروضہ ناکامی (ایک مفہومی حکم جس کا معیار یورپی قانون کا منہاجی ماڈل تھا) نے خام اور کوتاہ بنیادوں پر ایک فردِ جرم عاید کر دی؛ ایک ایسی فردِ جرم جو جدید ریاست کی تخلیق کردہ نظریاتی بنیادوں پر کھڑی ہے۔ "اسلامی قانون" کا مضمون تخلیق کرنے والے اسکالرز کے لیے معیار وہ قانونی کلچر تھا جو ریاست کی غالب اور جبری مداخلت سے معمور تھا، اس لیے ان کے ناقص فہم میں وہ "قانون" خام ٹھہرا جو نہ صرف اخلاقیات سے گندھا ہوا تھا بلکہ اپنے نفاذ کے لیے بھی اخلاقیات پر انحصار کرتا تھا۔ کیوں کہ ان کے قانونی نظریۂ علمیت میں اخلاقیات کے ذریعے نفاذ چنداں اہم نہ تھا۔ (اس بے اعتباری کو جدید فلسفیانہ سوال "اخلاقی کیوں ہوں؟" کے ثبوت میں لا کر اس کا تحلیلی دفاع کیا جاسکتا ہے لیکن اس قسم کے اثبات کا اشکال یہاں ہمارا موضوع نہیں ہے)[60]۔

یہ فردِ جرم اُس "اخلاقی" قوت کی بے توقیری کی بنا پر بھی لگائی گئی جسے اسلامی روایت میں "قانون" کا جزو لاینفک تصور کیا جاتا تھا۔ اس بے توقیری کی بنیاد مشاہدہ کرنے والے کا مذہب (کم از کم دین اسلام) کے متعلق نظریاتی حکم تھا؛ نفرت پر مبنی حکم بالخصوص جب مذہب کو اخلاقی اور الٰہیاتی قوت کے طور پر قانون سے مربوط دیکھا گیا[61]۔ دوسرے لفظوں میں یہ حکم اخلاقیات کی قانونی شکل، اس کی طاقت، قوت اور کردار کی مناسب تفہیم کے راستے میں رکاوٹ ہے۔ لہٰذا تاریخی ثبوت ایسا بنایا گیا جو ہمارے فہم کے لیے موزوں ہو؛ خود اُس کلچر کے لیے منظم، حقیقی اور وجودی طور پر قابلِ فہم نہ ہو۔ مذہب (کم از کم اس معاملے میں مسلم معاشروں میں "اسلام") سے اس شدید نفرت نے قانونی معنوں میں قانونی اقلیم کے اندر اخلاق کی قوت و بالعکس پر غور کرنا ناممکن بنا دیا۔ دینی حقائق، معرفت، سماجی بنیادوں والی اخلاقی برتری، رتبہ، شرف، عار اور

---

[59] Hallaq, *Sharī'a*, 1–6

[60] Hallaq, "Groundwork of the Moral Law"

[61] یہ ادغام امریکی دستور کی پہلی ترمیم میں بھی مسئلہ پیدا کرنے والا ہے جہاں قانون مذہب کے فروغ اور اس کی مخالفت دونوں کے متعلق خاموش ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسی قبیل کی بہت سی دیگر چیزوں کی اہمیت (اگر انہیں یک سر ترک نہیں کیا گیا تو) گھٹا دی گئی؛ اس کی بجائے ایسی وضاحتیں اختیار کی گئیں جو ہمارے ترجیحی لیکن جدید اور معاصر نظام ہائے اقدار میں موزوں بیٹھتی تھیں۔ تاریخ ہم تک یعنی حالیہ علمیاتی زمانے تک ہماری اپنی شرائط کے مطابق پہنچی؛ جب کہ نظری طور پر کسی کو بھی انکار نہیں کہ ہمارے نظریۂ تاریخ نویسی کو تاریخی تحریر کے احکام کے تابع ہونا چاہیے تھا۔

لہٰذا اسلامی قانونی دنیا میں اخلاقی قوت کی بے پناہ پیوستگی ہماری توجہ مبذول کرتی ہے۔ "اخلاقی کیوں ہوں؟" کا جواب مسلم فقہا کے لیے اتنا واضح تھا کہ انہیں اس پر زیادہ سوچ بچار کی ضرورت ہی نہ تھی؛ ہمارا سوال یہ ہونا چاہیے کہ اخلاقی ذات کا فروغ کیسے ہوتا تھا؟ اس سوال کی شدت اُس حقیقت سے پیدا ہوتی ہے جس میں قانون اخلاقیات پر پلتا تھا اور اس کی کثیر درجاتی سماجی تشکیل میں زندہ رہتا تھا۔ تاریخی معنوں میں شریعت کا ظہور مشرقِ قریب کے اساسی طور پر روحانی اور مذہبی پس منظر سے ہوا؛ اور شریعت ان طریقوں سے فروغ پاتی رہی جنہیں معاشروں نے احسن سمجھا اور جن کا "قانون" سماجی اور روحانی اخلاق میں محیط اور گندھا ہوا تھا۔ دوسرے لفظوں میں تاریخی طور پر شریعت نے سماجی اخلاق ایجاد نہیں کیے بلکہ انہیں اپنی خدمت پر مامور کیا اور منظم کر دیا؛ اپنے ذاتی اخلاقی تصورات، روایات، ساختوں اور اداروں کو قائم رکھنے کے لیے اپنے زورِ بازو کا سہارا لیا۔ اخلاقیات کے سماجی مادے کو کام میں لا کر؛ سماجی اخلاقیات کی قوت کو سمت اور طریقہ بتا کر شریعت نے اپنا ذاتی "قانون" بلکہ سماجی اساس والا اخلاقی اقداری نظام پیدا کیا۔ لہٰذا بنیادی اہمیت کا سوال یہ ہے کہ یہ نظام کیسے چلتا تھا اور اخلاقی ذات کیسے فروغ پاتی تھی، وہ ذات جو امت اور اجتماعی زندگی کی متصل اکائی ہوتی تھی؟

ظاہر ہے شریعت کی سماجی اخلاقی قوت کے اتصال کا مطالعہ بہت سے تناظرات میں ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر قانونی مورخ اور قانونی ماہر بشریات عدالت اور اس کے وظائف کو اس نظر سے دیکھ سکتا ہے کہ سماجی نظم کی عدالتی کارروائی میں اخلاقیات اور قانون کے مابین کیا کشاکش تھی۔ ان اسکالرز کی توجہ کا مرکز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عدالت اخلاقی دعووں کا اکھاڑا تھی[۶۲] جہاں رسمی قانونی نظریات عملی اطلاق میں ڈھلتے تھے،

---

[۶۲] اس قسم کے پراجیکٹ کی شان دار مثال Peirce, Morality Tales ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تبدیل اور متشکل ہوتے تھے اور فریقین، ان کے گواہ، عدالت کے اپنے گواہ اور معائنہ کار، سماعت کے دوران حاضرین (مثلاً معاشرے کے نمایندگان) اور خود قاضی انہیں نئی شکل میں ڈھالتے تھے[۶۳]۔ یہاں توجہ اس پر ہو گی کہ اخلاقی اجتماعیت کے اندر عدالت کیسے کام کرتی ہے؛ اور دونوں ایک دوسرے پر کس طرح اثر انداز ہوتے ہیں۔ ایک دوسرا تناظر، جس میں ہماری دل چسپی ہے، یہ ہے کہ نظاماتی تناظر سے اخلاقی ذات کی پیداوار کا معائنہ کیا جائے؛ اس تناظر کا فائدہ یہ ہے کہ ذات کی پیداوار کی وضاحت اس کے قانون کی عدالت میں پہنچنے یا اپنے کسی بھی دنیاوی معاملے میں "قانون" سے تعامل کرنے سے پہلے پہلے ہو گی۔ یہی بات یوں کہہ لیں کہ عدالت اپنے دائرہ کار کی حدود کی بنا پر عموماً اُن بنیادوں سے محروم ہوتی تھی جو شرعی اخلاقی ذات کو ایسے ذرائع کے ذریعے فروغ دیتی تھیں جن میں زمانی و مکانی طور پر عدالت کی کوئی مداخلت نہ ہوتی تھی۔ کیوں کہ عدالتی واقعہ کے وقت "قانون" کے اندر اخلاقی ذات کا فروغ پائے ہوئے ہونا پہلے ہی سے مفروض تھا یعنی "قانون" اس بات کو مسلّمہ سمجھتا تھا کہ اخلاقی قوت موجود ہے۔ اگر اخلاقیات بلا تمیز "قانون" کے مسکن میں مقیم تھی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس "قانون" کی ذات کا اپنی انفرادی اور اجتماعی شکلوں میں غیر مشروط طور پر اخلاقی ہونا فرض کیا جاتا تھا[۶۴]۔ ورنہ سماجی تعلقات کے تناظر میں شریعت کے جملہ احکام بے معنی ٹھہرتے اور ان کی حیثیت فقہا کے تخیل کی ایجاد کے سوا کچھ نہ ہوتی۔

ہمارے اس قیاسی بیان میں فرض کیا گیا ہے کہ انفرادی مسلمان بطور رکن معاشرہ اور قانونی قواعد کے مابین ایک نظری اور عملی تعامل پایا جاتا تھا۔ (ہمارے لیے) یہ بات مسلّمہ ہے کہ شریعت نے قانونی احکام (اور معیاری، اجرائی اور عدالتی احکامات) میں جس طرح اپنا جلوہ دکھایا اسے مسلم معاشروں میں اعتبار کا اعلیٰ ترین درجہ ملا؛ یعنی اسے "قانون" کیا ہونا چاہیے اور کیا ہے کی اعلیٰ ترین مثال کے طور پر قبول کیا گیا[۶۵]؛ اور یہ کہ یہ مکمل اعتباری تناظراتی ڈھانچہ اور منہاج تھا جس میں "انتہائی منظم معاشرہ" فعال اور زندہ رہا[۶۶]؛ اور یہ کہ اچھی اور بری روایت کا تعین اس کی تعلیمات کے مطابق کیا جاتا تھا۔ یہ تعامل اعلیٰ درجے کی سماجی قانونی

---

63 Tyan, "Judicial Organization"; Hallaq, *Origins*; Peirce, *Morality Tales*

[۶۴] المرغینانی، محیط، ج ۱۲، ص ۲۸۰۔

65 El-Nahal, *Judicial Administration*

66 John Rawls, at chap. 3, n. 170

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جدلیات تھا جس کی عمدہ توثیق بالخصوص میرے "اخلاقی ذات کے فروغ" والے سوال پر اندازِ بحث سے ہو جاتی ہے۔ قانون کے نام نہاد رسوماتی پہلوؤں پر میرے زور دینے سے اس جدلیات کے تاریخی وجود کے متعلق مفروضات مستحکم ہو جاتے ہیں کیوں کہ جہاں تک میں جانتا ہوں کسی نے بھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ شریعت کے یہ پہلو روایت اور سماجی حقیقت سے کسی نہ کسی طرح منقطع رہے ہیں۔ یہاں تک کہ جب متشکک استشراقیت (غلط طور پر) ایک طرف تو شریعت کے "معیاری قانون" کے مابین اور دوسری طرف سماجی اور سیاسی روایات کے مابین "طلاق" کی بات کرتی ہے[67] تو مسلمانوں کے لیے "رسومات" (یعنی عبادات) کی روحانی اور مذہبی (اور عملی) اہمیت پر کبھی بھی سوال نہیں اٹھاتی۔

یہ بھی بتا دیا جائے کہ جب تک سماجی اور دینی اخلاقیات نے شریعت کو تھامے رکھا، فقہ کے مختلف حصے اخلاقی طور پر ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے رہے۔ "قانون" کے ایک حصے میں فروغ پانے والی اخلاقیات "قانون" کے کسی دوسرے حصے کی رفعت اور عملی نفاذ کے لیے اخلاقی سیڑھی بنتی۔ چوں کہ ان حصوں کی توضیح اور اظہار فقہی ڈسکورس میں ہوتا تھا اس لیے ان کی ترتیب بے سروپا یا متساوی التبادلہ نہ تھی بلکہ اس کی محتاط تشکیل ایک خاص اثر پیدا کرتی تھی۔ لہٰذا ترتیب اور شکل موضوع اور مواد کے طور پر فقہی اظہار کو معانی فراہم کرتی تھی۔ قانونی قواعد کی یہ اعلیٰ ترین ساختیاتی ترتیب قانونی موضوعات کی منہاجی تاثیر کی عمدہ وضاحت کرتی ہے، ایک ایسی ترتیب جس پر اسکالرز نے ابھی تک کوئی توجہ نہیں دی، تجزیہ تو دور کی بات ہے۔

موضوع کی اس اعلیٰ ترین ترتیب کی اہمیت سے تجاہل کا تعلق ایک دوسری تمیز سے ہے جسے "اسلامی قانون" کا شعبہ تعمیر کرنے والے جدید شعبوں نے تخلیق کیا ہے[68]۔ ایک صدی سے زیادہ عرصہ ہو گیا، جدید اسکالرز نے شریعت کی قانونی اقلیم کو دو بڑے لیکن متفرق حصوں پر مشتمل دیکھا ہے: ایک کا تعلق "عبادات" سے ہے اور دوسرا ہے نام نہاد صحیح قانون۔ بڑے اعتماد سے بار بار کہا گیا کہ "صحیح اسلامی قانون" شریعت کا وہ حصہ ہے جو قانون کے ان حصوں سے متعلق ہے جو مغربی تصور کے مطابق "قانون" سمجھے

---

[67] Hallaq, "Model Shurūṭ Works," 109–112
[68] Hallaq, *Sharī'a*, 1–6

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جاتے ہیں۔ "صحیح قانون" کے ان حصوں کو معاملات کا نام دیا گیا[69]؛ اس سے مراد وہ شعبے ہیں جو افراد کے مابین قانونی تعلقات پر مشتمل ہیں مثلاً عائلی قوانین، تجارتی قوانین اور تعزیرات۔ دوسری طرف عبادات سے مراد وہ قوانین ہیں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ انسان اور خدا کے باہمی تعلق کے بارے میں ہیں (حال آں کہ) یہ اعمال ایک مذہبی مجموعہ ہیں۔ لہٰذا عبادات کا یہ شعبہ اسکالرز کی توجہ سے زیادہ تر محروم رہا[70]؛ اکیسویں صدی کے شروع میں وضو اور طہارت پر اکا دکا تحریریں سامنے آئیں[71]۔ لیکن ان پیش رفتوں کو استشراقی علم میں بہتری قرار نہیں دیا جا سکتا کیوں کہ یہ تحریریں واضح طور پر انجیلی علوم اور زیادہ تر علم البشریات میں پیش رفتوں کا نتیجہ ہیں[72]۔ اس کے باوجود، ان ضخیم کتابوں میں سے کوئی بھی "عبادات" کو "قانون" کا اساسی جزو تسلیم نہیں کرتی؛ یعنی ان عملی شعائر کو دیگر "صحیح قانونی" حصوں سے مربوط تعلقات کے تشکیلی نیٹ ورک کے طور پر نہیں دیکھتی۔ دوسرے لفظوں میں، کسی ایک تحریر میں بھی "عبادات" کو "صحیح قانون" کا تشکیلی عنصر نہیں سمجھا گیا۔ یہاں میرا اعتراض یہ ہے کہ "عبادات" اور "معاملات" میں جو تفریق کی گئی اور جو کی جا رہی ہے، اس سے قانون کی اخلاقی قوت نظر انداز ہو جاتی ہے؛ اس سے عبادات کی قانونی حیثیت اور "صحیح قانون" کے معاملات کی اخلاقی حیثیت دونوں کی پہچان کرنے میں ناکامی ہوتی ہے[73]۔

---

[69] اگر یہ بات سچ ہے کہ عبادات اور معاملات کی تمیز ماقبل جدید ہے تو پھر یہ واضح ہے کہ اس کی ساخت اور اس کے وظائف ماقبل جدید نظم کی خدمت کے لیے ہی تھے۔ یہ دعویٰ کرنا کہ اس تمیز—یا ایسی بہت سی—کو جدید قانون اور قانونی نظام میں ویسے ہی مقاصد کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے، معذرت خواہی اور مثالی خطائے زمانی دونوں پر محمول ہو گا۔ مثال کے لیے ملاحظہ ہوں:
Mohammad Fadel, "Tragedy of Politics"; n. 9 of the introduction to this book

[70] زکوٰۃ وغیرہ کے معاملات کے استثنا کے ساتھ۔ زکوٰۃ کا دائرہ غیر عبادات تک وسیع کر دیا گیا۔

[71] Katz, *Body of Text*

[72] Ibid., 13–18

[73] علیحدگی کے اس خطابی اور مفہومی عمل میں شریعت اور اس کی تاریخ کے مطالعہ میں ایک اہم بات نظر انداز کر دی گئی ہے۔ کیوں کہ مجموعی طور پر شریعت بطور قانون اور قانونی نظام اس طرح دیکھی گئی کہ یورپی قانون کے کسی بھی ورژن پر پورا اترنے میں ناکام رہتی ہے۔ شریعت کو غیر موثر، ناقابلِ عمل اور نااہل دیکھا جاتا ہے؛ اسے زیادہ تر خاندان کے "نجی" دائرے کے کچھ حصوں پر نافذ سمجھا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ شریعت نے ابتدا ہی میں بذات خود "ریاست اور معاشرے" کو "طلاق" دے دی تھی۔ اس کے تعزیراتی قانون کو قریب قریب مضحکہ خیز سمجھا جاتا ہے؛ اور کہا جاتا ہے کہ "اس کی عملی اہمیت کبھی تھی ہی نہیں"، اسلام کے تعزیراتی قانون پر اولین اسکالرز میں سے ایک کے بقول درحقیقت یہ بالکل "خام" تھی (Heyd, Studies, p. 1)۔ جدیدیت پسند اسلامی قانونی فکر عموماً

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عمومی قاعدے کے طور پر اسلام کی قانونی تصانیف (بشمول اثنا عشری اور زیدیہ شیعہ) کا آغاز پانچ بڑے "ابواب" یا "کتابوں"[۷۴] سے ہوتا ہے، ہر کتاب (باب) اسلام کے پانچ میں سے چار ارکان کو بالترتیب بیان کرتی ہے، رکن سے مراد وہ ستون ہے جس پر دین میں ایمان قائم ہوتا ہے۔ ایک اہم حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بیان کرتی ہے کہ:

> اسلام کی بنیاد پانچ (ستونوں) پر رکھی گئی: (۱) شہادتین کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں؛ (۲) نماز قائم کرنا؛ (۳) زکوٰۃ ادا کرنا؛ (۴) حج ادا کرنا؛ (۵) اور رمضان کے مہینے میں روزے رکھنا۔[۷۵]

پہلا ستون (شہادتین) ایمان کا الٰہیاتی اقرار ہے جس کے ساتھ (بظاہر) کوئی معیاری یا اجرائی قوانین ملحق نہیں ہیں؛ باقی چاروں (جو قبل از اسلام دینی روایات میں پہلے ہی سے موجود تھے[۷۶]) قانونی لٹریچر میں نمایاں مقام رکھتے ہیں؛ انہیں اسلام کی پوری تاریخ میں دین اور دینی اعمال کی بنیادیں تصور کیا گیا اور ان میں حقیقت متعالیہ (transcendental) اور زمینی قانون دونوں جمع ہیں۔ طہارت (جو نماز کے لیے شرط اور ابتدا ہے)

اس قسم کی صاف صاف مذمت سے شرماتی ہے لیکن اس تبدیلی کے عمومی مفروضات پر ہی چلتی ہے اور اس عمل میں عبادات اور معاملات کے مابین معیاری فرق روا رکھتی ہے۔ مجموعی اثر یہ تھا کہ ریاست کو مذہب اور نجی دائرے کو عوامی دائرے سے الگ کرنے کی ٹھوس کوشش کی گئی (بلکہ نجی اور عوامی دائروں کا منظر نامہ دوبارہ تشکیل دیا گیا)۔ شریعت کے بارے میں اس قسم کا نقطہ نظر اسی وقت بنتا ہے جب یہ مفروضہ مان لیا جائے کہ تکنیکاتِ ذات موجود نہ تھیں۔ تاہم ان کے اثرات کی مکمل تفہیم اس تجزیے کو الٹ دیتی ہے اور ان تکنیکات کو معاملات کا مادہ اور تفصیل بنا دیتی ہے۔ ان تکنیکات کے بغیر اخلاقی فرد اور اخلاقی معاشرہ وجود میں نہیں آسکتا تھا اور شریعت اور اس کی روایات نے تو ہمیشہ ان کے موجود ہونے کو فرض کیا۔ بلاشبہ معاملات کے دائرہ کار میں (خاص طور پر سماج کے اندر فعال) کوئی بھی قانون عبادات اور ان کی پیدا کردہ تکنیکاتِ ذات کے بغیر مکمل طور پر سمجھا ہی نہیں جا سکتا، دوسرے لفظوں میں تہہ میں کارفرما عبادات کے بغیر ہر "صحیح قانون" غیر مکمل رہے گا۔ عقیدہ اور عمل دونوں میں عبادات معاملات کی تشکیل کرتی تھیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ انہیں درست طور پر "دین کے ستون" کا نام دیا گیا، اخلاقی بنیادیں جن پر شریعت کا ڈھانچہ قائم ہے۔ یہ دعوے موجودہ تصانیف میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں (اس کا خلاصہ Hallaq, "Model Shurut Works," pp. 109-112 میں دیکھا جا سکتا ہے)۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: Collins, "Islamization of Pakistani Law," pp. 511-522

[۷۴] بعض غیر سُنّی فقہی کتب باب العلم یا اجتہاد اور تقلید سے بھی شروع ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: زیدی فقیہ ابن مفتاح، شرح الازھار، ج ۱، حاشیہ ۱۱۵۔ تاہم اس کے افتتاحیہ خطبات کتاب کے مرکزی موضوع کا حصہ نہیں سمجھے جاتے۔

[۷۵] صنعانی، مصنف، ج ۳، ص ۴۲؛ ماوردی، الحوی الکبیر، ج ۴، ص ۴؛ مصری، عمدۃ، ص ۲۷۸۔

[76] Goitein, *Studies*, 73–89; Beeston, "Religions of Pre-Islamic Yemen," 264

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے ساتھ یہ قانونی مضامین کی افتتاحی "کتب" تشکیل دیتے ہیں؛ ان مضامین کا ایک چوتھائی سے ایک تہائی حصہ انہی پر مشتمل ہوتا ہے"۔

مسلمانوں کے ہاں ان کی تشکیل اور اساس بندگی کے اعمال (عبدیت) کے طور پر ہوتی ہے جس کا مقصد اللہ سے کیا گیا عہد پورا کرنا ہے، اس لیے عبادات کے دینی اعمال بقیہ قانون سے الگ نظر آتے ہیں؛ بقیہ قانون میں اعمال کا تعلق دنیاوی اشیا اور اشخاص سے ہے جن میں نیت اور وجہ جائیداد کی خرید و فروخت، شادی بیاہ، طلاق، شراکت، مقدمہ وغیرہ ہوتے ہیں۔ ان "عباداتی" ابواب کی پوری قانونی تصنیف پر ترجیح کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ انہیں آفاقی طور پر ہمیشہ شروع میں رکھا جاتا ہے اور اس مستقل روایت سے کسی بھی فقیہ نے کبھی بھی روگردانی نہیں کی۔ تاہم انہیں شروع میں رکھا جانا محض ترجیح اور علامتی اہمیت کی وجہ سے نہ تھا؛ اس کا ایک وظیفہ (function) تھا جو عبادات کے منطقی اور عملی تقدم کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ وظیفہ تحت الشعوری، منہاجی اور عمیق نفسیاتی تھا جو پیروکاروں سے قانون کی اطاعت بالرضا کے حصول کے لیے بنیادیں استوار کرتا تھا، وہ قانون جو اشخاص اور مال وغیرہ کے متعلق تھا۔ قانونی تصانیف میں مضامین کا دوسرا حصہ (مذہب اور فقیہ کے لحاظ سے) یا تو معاہدات اور مالیات کے مضامین (مثلاً خرید و فروخت، وکالت، معاہدہ، شراکت، کرایہ داری وغیرہ) سے شروع ہوتا یا عائلی قانون (شادی بیاہ، اقسام طلاق، حضانہ یعنی کسٹڈی، نان و نفقہ، وراثت وغیرہ) سے۔ اس کے بعد عام طور پر وہ ابواب ہوتے ہیں جن میں جان اور جسم کے مقدمات کا بیان ہوتا ہے؛ ان میں سے کچھ قرآن میں بیان ہوئے ہیں (حدود) باقی دیت اور قصاص کے قوانین پر مشتمل ہوتے ہیں۔ قانونی (فقہی) تصانیف کے آخری حصے عموماً عدالتی عمل، شہادت کے قواعد و ضوابط اور طریقہ کار اور اکثر و بیش تر جہاد پر مشتمل ہوتے ہیں اگرچہ بعض مذاہب اور فقہی تصانیف میں جہاد سے متعلق حصہ پہلے رکھا جاتا ہے۔ یہاں یہ بات پھر دہرا دی جائے کہ ان ابواب یا حصوں یا کتابوں کی ترتیب خواہ کچھ بھی ہو، نام نہاد عبادات کی تفصیل کے لیے وقف مواد ہمیشہ شروع میں آتا ہے، اسے باقی سب پر آفاقی فوقیت دی

" تاہم مالکی ان پانچ ابواب میں باب الجہاد کا اضافہ کرتے ہیں جسے دوسرے مذاہب عام طور پر اپنی تصانیف کے آخر میں ذکر کرتے ہیں۔ مالکیوں کے لیے ملاحظہ ہو: ابن الحاجب، جامع الامھات، حاشیہ ۲۴۳۔ اسلامی فقہی تصانیف میں موضوعات کی ترتیب اور ان میں باب الجہاد کے مقام پر ملاحظہ ہو: Hallaq, Introduction, pp. 29-30

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جاتی ہے۔

اس امتیازی ترتیب میں سب سے پہلے نماز آتی ہے۔ بدنی حرکات کی ترتیب کے ساتھ نماز ایک اعلیٰ طاقت کی اطاعت کا اظہار ہے اور تلاوت، دعاؤں اور استغفار کے ساتھ نماز اس ضرورت کا اظہار ہے کہ وہ طاقت بندے کے اعمال اور چال چلن سے راضی اور خوش ہو جائے۔ اسی طرح روزہ رکھنے سے دوسروں کی تکالیف کا احساس ہوتا ہے؛ دوسرے انسانوں کے لیے محبت اور عاجزی پیدا ہوتی ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے شکرانے کا اعتراف ہے جو اس نے انسان کو عطا کیں اور عطا کر رہا ہے جس کی بدولت وہ زمینی اور مادی خوشیوں سے لطف اندوز ہو رہے ہیں۔ اسی طرح زکوٰۃ محتاجوں اور غریبوں کے لیے ہم دردی پیدا کرتی ہے اور مسلمانوں کو یاد دلاتی ہے کہ وہ ہر قسم کی دولت کے محض علامتی مالک ہیں؛ اس مال و دولت کا حقیقی مالک (المالک) جب چاہے واپسی کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ اللہ کی فیاضی کے اعتراف کا جامع اظہار حج کے مشکل بدنی عمل میں اپنے عروج پر نظر آتا ہے؛ مسلمان اپنے ربّ اور اس کی مخلوق کے سامنے اپنی عاجزی اور صبر کا اظہار کرتا ہے۔

جیسا کہ میں نے کہیں اور بحث کی ہے[78]، شریعت کو اس کے اخلاقی پہلوؤں کے بغیر سمجھا ہی نہیں جا سکتا اور نہ ہی اس کے بغیر یہ کسی بھی سماجی تناظر میں فعال ہو سکتی ہے۔ اخلاقی اجتماعیت (جس میں افراد کی اخلاقی اساس شرط ہے) کے بغیر شریعت، شریعت ہی نہیں۔ اور اخلاقیات (قانونی، سماجی یا ان کے علاوہ) کے ماخذات ارکانِ خمسہ کی عباداتی قوت میں پیوست ہیں۔ وہ اخلاقیات جس نے "قانون" کی اتھارٹی کی اطاعت پیدا کی اس کی تشکیل انہی عبادات سے ہوئی تھی۔ ان پر دیا جانے والا زور اور ان کی سبقت محض ان کی رسوماتی دینی اہمیت کی نہیں بلکہ ان کی اساسی اخلاقی قوت کی بھی گواہی ہے۔ ان ارکان کو فقہ سے خارج کر دینے کا مطلب ہے قانون (شریعت) کی اخلاقی بنیادیں ڈھا دینا اور اسے قیامِ عدل کے لیے ضروری اور موثر ترین قوت سے محروم کر دینا۔ مقدم عبادات سے محروم معاملات کا قانون ایسا قانون ہے جو نہ صرف اخلاقی قوت سے فارغ بلکہ ناقابلِ عمل، غیر موثر اور ناقابلِ نفاذ ہے۔ (اور یہی وجہ ہے کہ برٹش انڈیا کے گورنرز، مثلاً کارن والس

[78] Hallaq, *Sharī'a*, 159–196

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور ہسٹینگز، نے شریعت کو قانونِ تعزیرات اور دیگر قوانین میں بہت سست اور نرم پایا۔)[79]

آگے بڑھنے سے پہلے شہادتین کے بارے میں کچھ کہنا ضروری ہے؛ فقہی تصانیف میں اس اقرار پر کچھ نہیں لکھا جاتا۔ شریعت کا مفہومی طور پر زبان، منطق، مابعد الطبیعیاتِ اور الٰہیات سے گہرا تعلق ہے، شہادتین کا تعلق دینی عقائد سے ہے جو عمل کی نہیں بلکہ علم کی قبیل سے ہیں۔ یہ نظری پیش منظر شہادتین کی حدود متعین کرتا ہے اور اسی سے فقہی تصانیف میں اس کا ذکر نہ ہونا واضح ہوتا ہے۔ تاہم یہ اخراج خالصتاً رسمی ہے جس کا خاص تعلق مواد کی منطقی ترتیب اور ڈسکورس کے باہم منسلک شعبوں کے مابین حدودِ امتیاز قائم رکھنا ہے۔

مفہومی اعتبار سے شہادتین ایک برتر نظم (اللہ) کے وجود کی گواہی ہے، وہ جو قادرِ مطلق اور علیم و خبیر ہے، ازل سے ہے، وہ سوتا نہیں (اور نہ اسے نیند آتی ہے)، وہ کائنات کے واقعات کی جزئیات (تک) جانتا ہے اور وہ ہر شے کا حساب رکھتا ہے، الرحمان، الرحیم، الودود اور الغفور ہے[80]۔ وہ تناقضِ اشیا میں سب کچھ ہے۔ اس کی ذات کے کسی ایک وصف کو بھی دیگر مخلوقات کے ساتھ قیاس نہیں کیا جا سکتا[81]۔ اس کی رحمت، محبت، سزا اور غضب انسانی صفات سے محض لفظی مشابہت رکھتی ہیں کیوں کہ انسان اسے اسی طرح سمجھ سکتے ہیں، اس سے تعلق بنا سکتے ہیں، اس کی پرستش اور اس سے محبت کر سکتے ہیں۔ ہم رحمت یا غضب کی جو بھی صفت اس سے منسوب کرتے ہیں، اس جیسی دوسری ہم جانتے ہی نہیں۔ "لا الٰہ الا اللہ" کا جملہ اس ذاتِ اعلیٰ (وہ جو کچھ بھی اور جیسی بھی ہے) کے آگے سر تسلیم خم کرنے کی علامت ہے۔ اگر ہم اس کا قرب چاہتے ہیں تو ہم ان صفات پر عمل کرتے ہیں جو اس کے قریب کرتی ہیں اور اس سے دور کرنے والی صفات سے پرہیز کرتے ہیں۔ ہم نیک کام محض اس کے خوف یا سزا سے بچنے کے لیے نہیں کرتے بلکہ اس کی چاہت کے لیے اور اس کی رحمت، محبت، کرم، سخاوت، امن، اور ابدی سکون پانے کے لیے کرتے ہیں[82]۔ اللہ تعالیٰ کی ذات یک

---

[79] Ibid., 377–378

[80] الغزالی، مختصر، ص ۳۶۲-۳۶۰، (آئندہ مختصر الاحیاء کے طور پر آئے گی)۔

[81] ایضاً، ص ۴۳۔

[82] الغزالی، احیاء، ج ۳، ص ۵۷۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

رخی نہیں کہ بس دہشت، خوف اور غضب والی ہے، اعمالِ بد پر پکڑ کرنے والی ہے اور بس اس انتظار میں رہتی ہے کہ کب میرا بندہ کوئی چھوٹی سی شرارت کرے گا اور لغزش کھائے گا تو مجھے اسے سزا دینے کا موقع مل جائے گا، بلکہ وہ غفور الرحیم ہے۔ اور سب سے پہلے رحمان اور رحیم ہے، آفاقی طور پر انہی دو ناموں سے معروف ہے، مسلمان اپنی دینی و دنیاوی زبان میں اسے انہی دو صفات سے پکارتے ہیں۔

سزائے الٰہی کو جدید ریاست کے عقوبتی جبر پر قیاس کیا جائے تو یہ قیاس مکمل طور پر غلط ہو گا۔ جو لوگ سزا کے مستحق ہیں ان کے لیے خدا جبار اور شدید العقاب ہے، جن کے معیار اور مقدار کا کوئی انسانی ذہن تصور بھی نہیں کر سکتا۔ چھوٹے موٹے گنہ گاروں کے لیے وہ غفور الرحیم ہے۔ توبہ فائدہ دیتی ہے۔ نہ صرف یہ کہ بے شمار برے اعمال معاف کروائے جا سکتے ہیں بلکہ نیک اعمال کا صلہ ملتا ہے اور ان کے مجموعی وزن کے برابر اتنے ہی گناہ معاف کر دیے جاتے ہیں[۸۳]۔ لہٰذا اجر و ثواب شمار سے باہر ہے۔ نیک اور مفید اعمال سے ثواب میں اضافہ ہوتا ہے اور اعمال نامے میں ان کا اندراج اضافے کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور ہر ایک کا کھاتہ ہے۔ کہنے کا مطلب یہ کہ فرد کے اعمال مجموعی طور پر میزان میں رکھے جاتے ہیں؛ ایک ایک عمل کی بنیاد پر اللہ کا فیصلہ صادر نہیں ہوتا۔ رعایات و عنایات (incentives) کا یہ حساب کتاب زندگی کے معاملات و مصائب سے نبٹنے میں رخصت اور دنیا اور دنیاوی معاملات کے لیے خاصی ڈھیل دیتا ہے۔ اصل چیز یہ ہے کہ حتمی حساب و شمار میں انسان کے اعمال کا مجموعی میزان کیا نکلتا ہے؛ عدلِ الٰہی کے قدسی تصور میں حساب کتاب ایک بدیہی جمع تفریق ہے[۸۴]۔ لہٰذا نیک کام کی تعریف ہی یہی ہے کہ جس کے ذریعے انسان دنیا اور آخرت میں اللہ کے قریب ہو جائے، اللہ اس سے محبت کرے اور اسے اپنے کرم اور عطا سے نوازے۔ "لا الٰہ الا اللہ" وعدے اور وعیدوں سمیت خالق کے ساتھ ان تمام تعلقات کے مجموعے کا خلاصہ ہے (ان پر حجاب نہیں)۔

شہادتین کا دوسرا حصہ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں) خدائی طاقتوں کی فاعلیت، ان کی مخفی

---

[۸۳] القرآن الکریم: سورۃ النساء، آیت ۱۱۰؛ سورۃ سبا، آیت ۳۷؛ سورۃ غافر، آیت ۴۰؛ سورۃ الکھف، آیت ۳۰؛ سورۃ العنکبوت، آیت ۷؛ سورۃ الزمر، آیت ۳۵۔

[۸۴] القرآن الکریم: سورۃ الحدید، آیت ۲۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صلاحیتوں کی عملیت اور مومن کی عملی حقیقت کے مابین تعلق جوڑ کر اسے مضبوط بناتا ہے۔ اس میں "رسالت" مدلول (signified) ہے جس کا دال (signifier) محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، رسالت معلوم اور نامعلوم کے مابین علمیاتی رابطہ اور تعلق پیدا کرنے کا ذریعہ ہے۔ یہ رسالت شریعت کا اعلان کرتی ہے اور اس اعلان کو مکمل طور پر تسلیم کر کے ذات قواعد کے ایک نظام جس کا نام شریعت ہے، میں شامل ہو جاتی ہے۔ چناں چہ شہادتین میں نظریہ اور علم کے مفروضات مخفی ہیں؛ فقہی تناظر میں شہادتین مقصود بھی ہے اور ذریعہ بھی۔ اس کے زبانی اقرار کے سوا اس کے ساتھ اور کچھ نہیں کیا جا سکتا، شرط یہ ہے کہ اقرار خلوصِ نیت سے ہو[85]۔ باقی جو ہے وہ مومن کے دل و دماغ میں پوشیدہ رہتا ہے۔

اب طہارت؛ لکھا ہے کہ طہارت "نماز کی کنجی ہے" اور نماز "شہادتین کے بعد اسلام کا مضبوط ترین ستون ہے"[86]۔ اگرچہ طہارت بذات خود ارکانِ دین میں سے نہیں لیکن فقہی حوالے سے اس پر بہت توجہ دی جاتی ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ فقہی تصانیف میں اسے ایک رکنِ اسلام (شہادتین کے سوا)[87] کے مساوی جگہ دی جاتی ہے یعنی طہارت کا بیان بھی اتنی ہی تفصیل سے آتا ہے جس طرح نماز، زکوٰۃ، روزے اور حج کا۔ فقہی تصانیف میں تفصیلی احکام پر بہت اختلاف پایا جاتا ہے کہ بدن کے کون سے حصے دھوئے جائیں اور کس طرح دھوئے جائیں۔ خواہ کسی بھی فقیہ کا مذہب اختیار کریں اس کے مذہب کے احکامات کے مطابق طہارت حاصل کرنا ضروری ہے[88]۔ تاہم طہارت مومن کے بدن تک محدود نہیں بلکہ اس کا اطلاق لباس، جائے صلوٰۃ اور طہارت کے لیے استعمال ہونے والے پانی پر بھی ہوتا ہے۔ کافی اور متعدد صفحات ان مباحث پر مشتمل ہوتے ہیں کہ پاکی اور ناپاکی میں کیا فرق ہوتا ہے، ناپاکی کہاں کہاں ہو سکتی ہے اور اسے کس طرح ختم کیا جا سکتا ہے[89]۔ مجموعی طور پر تفصیلات کا ایک ضخیم مجموعہ بنتا ہے جس پر مومن کو توجہ بھی دینی پڑتی ہے اور

---

[85] نیت پر بحث آگے آ رہی ہے۔

[86] البھوتی، روضۃ، ص ۱۵۔

[87] مثال کے طور پر مقدسی، عدۃ اور حلبی، ملتقی میں طہارت کا باب ارکان کی بحث کے کل مواد کا پانچواں حصہ ہے۔

[88] حلبی، ملتقی، ج ۱، ص ۱۲-۱۱؛ شعرانی، المیزان الکبریٰ، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۴۶؛ ابن الحاجب، جامع الامھات، ص ۵۱-۴۴۔

[89] ماوردی، الحوی الکبیر، ج ۱، ص ۵۷؛ مصری، عمدۃ، ص ۹۷-۹۵۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس پر اچھی طرح عمل بھی کرنا پڑتا ہے۔ جہاں تک طہارت کی مکمل تفاصیل کا تعلق ہے، یہ بدنی حرکات کا ایک مکمل نظام ہے جو مومن کو نماز کے عمل کے لیے تیار کرتا ہے اور اس کے باطن اور بدن سے مقررہ طریقوں کے مطابق مشق کرواتا ہے۔ یہ ورزش جو ساری بالغ زندگی میں اور اس کے حتمی مقصد کو ذہن میں رکھ کر بار بار کی جاتی ہے؛ روحانیت اور نفسیات دونوں سے لبریز ہے۔

خیر جو بھی ہے، وضو کی صحت کے لیے اولین شرط (عبادت کی تمام شکلوں کی طرح) نیت کی اہم ترین صفت ہے[90]۔ عبادت گزار کے لیے ضروری ہے کہ چہرہ دھونے (عمل کا پہلا مرحلہ) کا آغاز کرتے وقت خود کو پاک کرنے کی نیت کرے۔ نیت دل میں ہوتی ہے جو عقلی غور و فکر کا ذریعہ اور عقل کا مستقر (abode) ہے۔ اس کے ساتھ زبانی اظہار ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی اگرچہ بعض فقہا اسے ضروری قرار دیتے ہیں[91]۔ گہری نفسیاتی سطح پر کارفرما، نیت ایک باطنی حالت ہے جس کی موجودگی عبادت کے ہر مرحلے پر اپنی شناخت کرواتی ہے، اسے دیگر مشابہ کاموں سے جدا کرتی ہے جو عبادت کے زمرے میں نہیں آتے مثلاً منہ دھونا یا رقم ادا کرنا۔ رقم کی ادائیگی زکوٰۃ (اس کے لیے بھی نیت ضروری ہے) کا عمل بھی ہو سکتی ہے یا محض کسی خریداری کی ادائیگی بھی؛ منہ دھونا طہارت کا عمل بھی ہو سکتا ہے اور خود کو تر و تازہ کرنے کا دنیاوی عمل بھی۔ نیت شعور اور اعتماد سے مرکب ہے؛ فرد ایک خاص مقصد پورا کرنے کے لیے عمل کرتا ہے جسے عبادت کا عمل کہا جاتا ہے۔ وہ اعمال جن پر کسی دوسری قسم کے اعمال ہونے کا شائبہ نہیں ہو سکتا ان کے لیے نیت ضروری نہیں[92]۔

عبادت کے عمل کی بار بار ادائیگی میں نیت کی موجودگی اس بات کی ضمانت ہے کہ عمل جسمانی طور پر بے مقصد میکانکی ادائیگی نہیں بلکہ دل و دماغ پر نقش ہے، غور و فکر اور جذبات اس میں شامل ہیں، ہر عمل ہر دفعہ ایسے خلوص، جذب اور شوق سے کیا جاتا ہے گویا کہ پہلی بار کیا جا رہا ہو۔ فقہا نے عبادت کے ہر عمل کو خلوصِ نیت کے ساتھ ادا کرنے کی اہمیت اور تاثیر بھی بیان کی ہے۔ بلاشبہ یہ "مسلّمہ معاملہ" تھا کہ "قربت کے

---

[90] ماوردی، الحوی الکبیر، ج ۱، ص ۹۲-۸۷۔

[91] شعرانی، المیزان الکبری، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۴۸۔

[92] Powers, *Intent*, 32–33, 49–50; see also Messick, "Indexing the Self"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اعمال مکمل طور پر نیّات پر استوار ہوتے ہیں" جسے دوسرے انداز میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ "نیت کے بغیر کیا جانے والا عمل کبھی بھی عبادت نہیں ہو سکتا"[۹۳]۔ "نیت دینی اعمال کا قلب، روح اور ریڑھ کی ہڈی ہے، اعمال کی صحت اور عدم صحت کا انحصار اس پر ہے"[۹۴]۔ تاہم عبادت کے عمل کی نیت کرنا فرد سے ایک جذباتی رجحان کا متقاضی ہے۔ اگر ادا کرنے والا ادائیگی ناپسند کرتا ہے (یعنی اگر نیت ہچکچاہٹ یا ناخوشی کے جذباتی جال میں الجھی ہوئی ہو) تو دینی فریضہ ادا کرنے کی کوشش بے معنی ہو گی۔ جس طرح خدا سے محبت ہونی چاہیے اسی طرح اس کے لیے کیے جانے والے اعمال بھی محبوب ہوں کیوں نیت محبت کی شرط ہے۔ ایک معروف حدیث میں آتا ہے کہ "لوگوں میں سے افضل وہ ہے جو عبادت سے عشق کرتا ہے، وہ جو پورے دل سے اس سے معانقہ اور محبت کرتا ہے؛ وہ جو اپنا بدن اس سے ملاتا ہے؛ وہ جو خود کو اس کے لیے وقف کر دیتا ہے؛ وہ جسے دنیا میں اس بات سے کوئی سروکار نہیں ہوتا کہ اگلی صبح وہ جاگے گا تو امیر ہو گا یا غریب"[۹۵]۔

نیت نماز کا ایک تشکیلی عنصر اور اس کی صحت کے لیے ایک شرط ہے، یہ اس عمل کی واجب نوعیت کی تصدیق اس کے شعور سے کرواتی ہے اور اعلان کرواتی ہے کہ پانچ یومیہ نمازوں میں سے وہ کون سی نماز ادا کرنے کا ارادہ کر رہا ہے۔ ایک دوسرا تشکیلی عنصر تکبیر تحریمہ ہے یعنی "اللہ اکبر" کہنا جو نمازی کو عبادت کے اس عمل کی عظمت یاد دلاتی ہے، اللہ کے اعلیٰ اور ارفع رتبے کی یاد تازہ کرتی ہے جس کے لیے وہ نماز پڑھ رہا ہے۔ یہ تاکید کی جاتی ہے کہ نمازی ثناء پڑھے جو اس کے عقیدۂ توحید اور لا الٰہ الا اللہ سے وفاداری کا اعلان ہے۔ اس دعا کے بعد ایک دوسری دعا (تعوذ) پڑھی جاتی ہے جس میں شیطان سے پناہ مانگی جاتی ہے، تعوذ ان تمام شہوات کی طرف اشارہ ہے جو اخلاقی نہیں ہیں۔ اس موقعہ پر، اور رکوع و سجود کے بعد مکمل سورۃ فاتحہ کی تلاوت کی جاتی ہے جس کے آخر میں آمین کہا جاتا ہے۔ رکوع سے قبل مومن کے لیے ضروری ہے

---

[۹۳] ابن قیم، العلم، ج ۳، ص ۱۲۲۔

[۹۴] ایضاً، ج ۳، ص ۱۲۳، ج ۴، ص ۱۹۹۔ اسی طرح ابن مفلح، آداب، ج ۱، ص ۳۱۔ نیت پر متعدد احادیث کے لیے ملاحظہ ہو: الحر العاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱، ص ۴۷-۴۱۔

[۹۵] الحر العاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱، ص ۵۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کہ قرآن کی کوئی ایک سورۃ تلاوت کرے، خواہ یہ تلاوت مختصر سی کیوں نہ ہو۔ رکوع میں اتنا جھکا جاتا ہے کہ ہتھیلیاں گھٹنوں پر ٹِک جائیں، اس کے بعد ایک وقفہ ہوتا ہے، پھر تسبیح پڑھی جاتی ہے۔ قیام کے دوران بدن بالکل سیدھا ہونا چاہیے تاکہ رکوع کی حالت میں ہونے کا شائبہ نہ ہو۔ قیام کی حالت یقینی بنائی جاتی ہے تاکہ اسے سجدے سے ممیز کیا جاسکے، سجدہ اطاعت و تسلیم، عاجزی اور خضوع کی بدنی زبان ہے۔ قیام میں بدن جتنا زیادہ سیدھا ہو گا رکوع و سجود کے عمل اتنے ہی زیادہ نمایاں ہوں گے اور عاجزی اتنی ہی زیادہ واضح ہو گی۔ سجدے میں پیشانی کا کھلا حصہ زمین پر لگایا جاتا ہے اور کچھ وقت کے لیے توقف کیا جاتا ہے (تاکہ اطاعت و تسلیم کا یہ عمل واضح ہو جائے)۔ سجدے میں ضروری ہے کہ سر جھکی ہوئی پشت سے نیچے ہو، یہ وضع عاجزی میں اضافہ کرتی ہے۔ مجازی طور پر یہ وضع نمازی کی نظروں کے اس کے مسجود سے ملنے کا امکان خارج کر دیتی ہے۔ اگر مکمل سجدے میں کوئی بدنی رکاوٹ مانع ہو (مثلاً حمل یا کمر کی تکلیف) تو رخصت ہے کہ جتنا ہو سکے اتنا جھکا جائے[96]۔

نماز کا مقصد نمازی اور اللہ کے مابین قربت اور تعلق قائم کرنا ہے اور جیسا کہ میں نے پہلے کہا، شہادتین کے بعد نماز تمام دینی اعمال میں سے اہم ترین عمل ہے۔ لہٰذا جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے بالغ مسلمان کو دین کا تارک سمجھا جاتا تھا۔ نماز اتنی بنیادی چیز ہے کہ یہ واحد ممتاز عبادت ہے جو مومن کی مستقل ساتھی ہے۔ ساری بالغ زندگی میں کم از کم پانچ بار یومیہ نماز ادا کی جاتی ہے اس لیے باقی چاروں فرائضِ دینیہ سے اس کی اہمیت زیادہ ہے: شہادتین، حج زندگی میں کم از کم ایک بار، روزے رمضان المبارک کے فرض روزوں کے علاوہ چند دیگر ایام میں بھی اور زکوٰۃ سال میں ایک بار۔ ہر عاقل اور بالغ مسلمان پر نماز فرض ہے؛ بلوغت اصطلاحاً تو ایامِ بلوغت سے شروع ہوتی ہے لیکن عملاً اور تربیتی مقاصد کے لیے اس کی ابتدا دس سال کی عمر سے ہو جاتی ہے[97]۔

یہ بات اہم ہے کہ نماز کا فریضہ اصل میں کم سنی ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ ارکان میں سے کوئی فریضہ ایسا نہیں جو بلوغت سے پہلے فرض ہوتا ہو، بلوغت ویسے تو بدنی ساخت سے متعلق ہے لیکن اس جسمانی حالت

---

[96] مصری، عمدۃ، ص ۱۳۸۔

[97] روزے میں اسی بات کے لیے آگے ملاحظہ ہو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کے ساتھ ساتھ مکمل ذہنی استعداد بھی ضروری ہے۔ عقلی استعداد کے بغیر بلوغت کامل بلوغت شمار نہیں ہو گی۔ قانون کے دیگر تمام شعبوں میں وہ بلوغت جس کے بعد تمام فرائض اور حقوق واجب ہو جاتے ہیں ذہنی بلوغت (رشد) کے ساتھ ہونی چاہیے، ذہنی بلوغت وہ عقلی حالت ہے جس میں فرد زندگی کی ضروریات اور تقاضوں کو پورا کرتے وقت سوچ سمجھ کر اور ذمہ داری کے ساتھ عمل کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ ایک شخص جو بلوغت کو پہنچ گیا ہے لیکن معاملاتِ زندگی چلانے کے لیے اس میں ضروری عقل کی کمی ہے تو قانوناً اس پر امتناع لاگو ہوتا ہے یعنی اس کی نیابت کے لیے کوئی ولی مقرر کیا جاتا ہے۔ یہ معیاری فقہی موقف استثنائی طور پر نماز کے معاملے میں بالکل لاگو نہیں ہوتا۔ لہٰذا دس سال کی عمر میں نماز ادا نہ کرنے پر سزا دی جا سکتی ہے، اس کی منطق یہ ہے کہ بلوغت کی عمر کو پہنچنے تک وہ نماز کا عادی بن جائے۔ دیگر "قانونی" اعمال میں پیشگی تربیت ضروری نہیں ہوتی اس لیے بالغ ہونے پر ان کی فوراً ادائیگی کی جا سکتی ہے؛ لیکن نماز باطنی اور خارجی ادائیگی کا ایک مربوط عمل ہے لہٰذا اسے طویل عرصے تک سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ "قانون" کی اخلاقی ذات پیدا کرنے سے مراد یہ ہے کہ ہر فرد میں نماز سے پیدا ہونے والی مستقل تاثیر غالب کر دی جائے۔ اگر قانونی فرائض میں بلوغت شرط ہے تو ان فرائض کے اطلاق سے قبل اخلاقی ذات کا ان سے متعارف ہونا بہت ضروری ہے[98]۔

نماز جسمانی اور روحانی دائروں تک محدود ہے اس لیے نماز کی پیدا کردہ اخلاقی ترغیب مومن کی زندگی کے مادی، سماجی اور نفسیاتی پہلوؤں تک وسیع نہیں ہوتی۔ اس لیے دوسرے ارکان کو فعال کرنے کی ضرورت ہے جن میں اولین چیز زکوٰۃ ہے جسے قرآن نے اہمیت کے اعتبار سے نماز کے فوراً بعد رکھا ہے۔ قانون کی تمام "فروعات" میں زکوٰۃ ایک منفرد چیز ہے ان معنوں میں کہ اس کا کردار دہرا ہے: ایک طرف تو یہ دینی عبادات کا لازمی حصہ ہے اور دوسری طرف یہ معیاری قانونی میدان کے طور پر عمل کرتے ہوئے بذات خود ایک "قانونی ٹیکس" ہے۔ جب سماجی بنیاد والی یہ مالی ذمہ داری عبادت بنتی ہے تو عبادت معاشرتی فلاح کے لیے اخلاقی جواب دہی بن جاتی ہے۔ وقف کی طرح زکوٰۃ سماجی عدل کے اہم ترین ذرائع میں سے ایک

---

[98] یہی وجہ ہے کہ میں نے باب ہٰذا میں اس سے پہلے اس بات پر زور دیا ہے کہ شریعت عدالتی واقعہ سے پہلے اخلاقی ذات کی تشکیل مسلمہ امر کے طور پر لیتی ہے یعنی حیات اور بود و باش کی حقیقت میں "قانون" کی کارفرمائی سے پہلے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے[99]۔

زکوٰۃ کا مطلب ہے بڑھوتری، لیکن اس کا وسیع مفہوم یہ ہے کہ مال و دولت کی تطہیر کے مقصد سے مال و دولت کی بڑھوتری میں سے اس کا کچھ حصہ ادا کیا جائے۔ ایک لحاظ سے زکوٰۃ وضو کی مادی یا مالی تمثیل ہے؛ جس طرح دھونے سے ناپاکی دور ہو جاتی ہے اسی طرح زکوٰۃ اس اخلاقی بوجھ سے آزاد کر دیتی ہے جو دولت جمع کرنے پر پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسلامی اصول کی رو سے دولت مند ہونا ایک ایسی اخلاقی ذمہ داری ہے جس سے نجات ضروری ہے اور اس نجات کا طریقہ یہ ہے کہ اس دولت میں ضرورت مندوں کو شریک کیا جائے۔ قرآن کے مخصوص کردہ مستحقین کو زائد دولت میں شریک کرنا نہ صرف طہارت کا ذریعہ ہے بلکہ بہت سی دیگر چیزوں کے ساتھ اس عقیدے کا اظہار بھی ہے کہ ہر شے حقیقی طور پر اللہ کی ملکیت ہے اور مسلمان اس دولت کے زمینی متولی ہیں اور ان سے حساب لیا جائے گا کہ انہوں نے یہ دولت کیسے خرچ کی۔ دولت کا ارتکاز عذابِ الٰہی کا موجب بھی ہے اور آخرت میں اس کے لیے ابدی سزا کی وعید بھی[100]۔

زکوٰۃ کی ادائیگی ہر مسلمان مرد اور عورت پر فرض ہے بشمول (مالکیوں، شافعیوں، حنبلیوں اور اثنا عشری شیعہ کے مطابق) نابالغ اور فاتر العقل افراد کے[101]۔ نماز کی طرح، نابالغوں پر زکوٰۃ کا فریضہ عاید کرنا ان کی سماجی تربیت کے نقطہ نظر سے ہے؛ بچپن ہی سے اخلاقی تحریک پیدا ہوتی ہے اور بالغ ہونے پر فرد اپنے سماجی

---

[99] Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30–65, 157–165; Sabra, *Poverty and Charity*, 32–58, 69–100

[100] سورۃ آل عمران، آیت ۱۸۰۔ زکوٰۃ اس مال پر واجب ہے جو (۱) مکمل ملکیت میں ہو بشمول آزادانہ چرنے والے جنگلی جانور اور وہ جائیداد جو قبضے میں نہیں (مثال کے طور پر غصب کیا گیا ریوڑ)۔ اسی کے ذیل میں یہ شرط ہے کہ وجوب کے وقت ادائیگی کرنے کی اہلیت ہو کیوں کہ ہو سکتا ہے مالی سال کے اختتام اور زکوٰۃ کے وجوب کے درمیان مال ضائع ہو جائے۔ اہلیت (امکان) کی شرط قانون اور تمام "ارکان" میں لاگو ہوتی ہے؛ (۲) مال میں بڑھوتری ہو سکتی ہو مثلاً مویشی، زرعی زمینیں اور تجارتی اشیاء۔ دوسری طرف قیمتی دھاتوں مثلاً سونے اور چاندی پر زکوٰۃ لگتی ہے کیوں کہ یہ عام طور پر نفع کے لیے کیے جانے والے کاروبار میں استعمال ہوتی ہیں؛ (۳) احتیاجات سے زائد مال (مثلاً کھانا، پناہ گاہ، گھریلو فرنیچر وغیرہ) یا؛ (۴) پورے ایک قمری سال کی پیداوار، زرعی فصلیں اور زمین سے نکلنے والی معدنیات اس سے مستثنیٰ ہیں (اس صورت میں فصل کی برداشت / کٹائی کے وقت زکوٰۃ لگتی ہے کیوں کہ کٹائی بذات خود "بڑھوتری" کا حصہ ہے)۔ اور آخری یہ کہ مال رکاوٹوں سے آزاد ہو یعنی اس پر کوئی قرض وغیرہ نہ ہو۔

[101] مالک بن انس، مدونۃ الکبریٰ، ج ۱، ص ۳۰۸؛ مواق، تاج الاکلیل، ج ۲، ص ۲۹۲؛ نووی، روضۃ الطالبین، ج ۲، ص ۳؛ حلبی، ملتقی، ج ۱، ص ۱۶۹؛ الطوسی، الخلاف، ج ۱، ص ۳۱۶۔ طوسی کے نزدیک نابالغوں کی پیداواری جائیداد پر بھی زکوٰۃ دینا ہو گی۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ماحول کے لیے جواب دہی پر تیار ہو جاتا ہے۔ فاترا لعقل پر اس کا وجوب زکوٰۃ کے مالی پہلو کی وجہ سے ہے یعنی یہ عمل عبادت بھی ہے اور اخلاق بھی۔

دیگر عبادات کی طرح زکوٰۃ کے صحیح ہونے کے لیے نیت ضروری ہے[۱۰۲]۔ نیت کی شرط دو چیزوں میں خط امتیاز قائم کرتی ہے: اللہ کی رضا پر راضی ہوتے ہوئے خوشی سے زکوٰۃ دینا، اور وہ جبر جو سیکولر ٹیکس میں ہوتا ہے۔ تاہم نیت سے ذات کو یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ فریضہ اس پر واجب کیا گیا ہے۔

زکوٰۃ اور ٹیکس میں فرق کیا جا سکتا ہے یعنی ان دونوں میں بہت فرق ہے کہ کسی سے کہا جائے کہ وہ حسب استطاعت اپنی بہترین چیز دے کجا یہ کہ اس سے کہا جائے کہ اپنی استطاعت یا رضامندی سے قطع نظر لازمی دے۔ تمام صنعتی ملکوں میں ٹیکس کی شرح (لااخلاقی انداز کا تو ذکر ہی کیا) کا زکوٰۃ کی شرح سے موازنہ کیا جائے تو زکوٰۃ کی شرح تمام ضروریات منہا کرنے کے بعد کل دولت کا اڑھائی فی صد ہے۔ زکوٰۃ کا نصاب استثنا کا اظہار ہے یعنی دولت کی وہ مقدار یا قدر جس سے کم دولت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ وہ مال و دولت جس کی قدر دو نصابوں کے درمیان میں ہو اسے ایک نصاب سے مستثنا کر دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی خاص شے کا نصاب "پانچ" ہے اور کسی کے پاس اس شے کی تعداد "نو" ہو تو اسے صرف پہلے پانچ کی زکوٰۃ ادا کرنا ہو گی[۱۰۳]۔

---

[۱۰۲] الطوسی، خلاف، ج ۱، ص ۳۲۱۔

[۱۰۳] مویشیوں کا نصاب تیس، بکریوں کا چالیس، سونے کا بیس مثقال، چاندی کا ایک سو درہم علی ہذا القیاس۔ شافعیہ اور حنبلیہ کے نزدیک نصاب کا پورے ایک سال تک بغیر کسی انقطاع کے موجود رہنا ضروری ہے۔ بالفرض اگر کسی مالک کے پاس تیس مویشی ہوں اور ان میں سے ایک جانور گیارھویں مہینے میں مر جائے اور اس کے چند گھنٹوں بعد ایک نیا بچھڑا پیدا ہو جائے تو اس سال کے لیے اس کے ذمہ کوئی زکوٰۃ نہ ہو گی۔ اس اصول سے اس پر بچھڑا پیدا ہونے کے ایک سال بعد اس نصاب پر زکوٰۃ واجب ہو گی شرط یہ ہے کہ کسی بھی عرصے کے لیے تعداد میں کمی نہ ہو۔ سونے اور چاندی پر زکات اڑھائی فی صد ہے اور اسی طرح ہر قسم کی معدنی پیداوار پر (مقدسی، عمدۃ، ص ۱۳۲؛ حلبی، متلقی، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۳)۔ اگر فصل کی آب پاشی قدرتی وسائل سے ہوتی ہے تو زرعی پیداوار پر دس فی صد عشر اور اگر آب پاشی مصنوعی طریقوں سے ہو تو اس پیداوار پر نصف عشر زکوٰۃ ہے خواہ پانی خریدا جائے یا مزدوری دے کر لایا جائے۔ مضاربہ شراکت داری میں غیر فعال حصہ دار اصل سرمایہ پر زکوٰۃ دیتا ہے لیکن منافع پر زکوٰۃ کون کون دے گا اس بارے فقہا میں اختلاف ہے۔ شافعیہ کے ہاں ساری ذمہ داری غیر فعال حصہ دار پر ہے جب کہ احناف کہتے ہیں کہ ہر حصہ دار اپنے منافع پر زکوٰۃ دے گا۔ مشترک مال کے معاملے میں فقہا کی اکثریت کہتی ہے کہ کل مال کے نصاب پر زکوٰۃ نہیں ہو گی بلکہ ہر حصہ دار کے حصے پر زکوٰۃ ہو گی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک اہم لحاظ سے زکوٰۃ نماز کی توسیع اور رفعت کا اظہار ہے کیوں کہ نماز کا اطلاق قلب اور بدن پر ہوتا ہے لیکن زکوٰۃ بدنی حدود سے ماورا ہوتی ہے اور اس طرح بدن سے ماورا میدان کے لیے اخلاقی جواب دہی پیدا کرتی ہے۔ یہاں صرف بدن مطیع نہیں ہوتا بلکہ وہ مادی میدان بھی مطیع ہوتا ہے جو بدن کے دائرۂ اختیار میں آتا ہے۔ لہٰذا دولت پر ٹیکس سماجی جواب دہی اور ذمہ داری کا محض ایک عملی ثبوت نہیں بلکہ مکمل بدنی اطاعت یقینی بنانے کا بالواسطہ ذریعہ بھی ہے۔

مادی دولت پر ٹیکس لگا کر بدن کو اطاعت سکھائی جاتی ہے اس لیے زکوٰۃ بدنی راحت کا ذریعہ ہے لیکن روزہ مومن کے اسی بدن کو ایک دوسری سطح پر لے جاتا ہے[104]۔ روزہ ایسا ٹیکس ہے جو مومن کے گوشت پوست پر لگتا ہے یعنی کھانے پینے پر پابندی لگ جاتی ہے۔ بدنی ٹیکس کا یہ مفہوم اس حقیقت سے عیاں ہے کہ اگرچہ روزے رکھنا عام طور پر ماہِ رمضان کے ساتھ خاص ہے لیکن اس کے کئی دیگر اہم کردار بھی ہیں جن میں نمایاں استغفار اور کفارہ ہیں۔

رمضان میں روزے رکھنا بالاجماع فرض ہے۔ بیمار، حاملہ عورت، دودھ پلانے والی عورت، بوڑھے، طویل اور پر خطر راستوں کے مسافر اور وہ افراد جن کے روزہ رکھنے سے ان کی صحت کو خطرہ لاحق ہو، اس فرض سے مستثنا ہیں۔ باقی سب پر روزہ فرض ہے۔ روزے کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ فجر سے غروبِ آفتاب تک کھانے پینے اور جماع سے کلیتاً اور مسلسل پرہیز کیا جائے۔ روزے کا مکلف ہر بالغ مسلمان ہے، جنون اور نجاست کے بغیر کیوں کہ یہ دونوں روزہ باطل کر دیتے ہیں۔ روزے کے مقصد کے لیے بلوغت کا دور دس سال کی عمر سے شروع ہو جاتا ہے؛ چھوٹی عمر سے بچوں کے لیے یہ مشق اس لیے ضروری سمجھی جاتی ہے کہ بالغ ہو کر وہ اس مشکل فریضے کو کامل اور مستحسن انداز میں پورا کر سکیں۔ (جس کا مطلب یہ ہے کہ بلوغت تک نماز اور روزے میں بعض کم زوریوں سے درگزر کیا جائے گا)[105]۔ دیگر نجاستوں کی طرح حیض اور نفاس

(الطوسی، خلاف، ج ۱، ص ۳۱۴)۔ تاہم شافعیہ کا موقف یہ ہے کہ کل جائیداد کی بنیاد پر مجموعی نصاب بنایا جائے گا (نووی، روضۃ الطالبین، ج ۲، حاشیہ ۲۷)۔

[104] Bynum's magisterial work, *Holy Feast and Holy Fast*

[105] الغزالی، احیاء، ج ۳، ص ۸۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

سے روزہ ساقط ہو جاتا ہے[۱۰۶]۔ اسی طرح پیشگی نیت کا نہ ہونا بھی روزہ باطل کر دیتا ہے کیوں کہ روزے کی صحت کے لیے نیت شرط ہے۔ رمضان کے دوران (اور اسی طرح نفلی روزوں میں بھی) اگلے دن کی نیت کا اعلان افطاری اور سحری کے درمیان ہونا چاہیے۔ دن کے ختم ہونے تک اس نیت کا موجود ہونا ضروری ہے۔ مختصر وقت کے لیے بھی یہ نیت قائم نہ رہے تو روزے کے باطل ہونے کا باعث بنتی ہے[۱۰۷]۔ نماز کی طرح یہاں بھی نیت ایک نفسیاتی کردار ادا کرتی ہے جس پر مزید تبصرے کی ضرورت نہیں۔

روزے رکھنا ماہِ رمضان تک محدود نہیں۔ سال کے دیگر اوقات میں بھی حسب استطاعت نفلی روزہ رکھنے کی تاکید کی جاتی ہے؛ یہ عمل اور مفہوم دونوں اعتبار سے فطرانے کے مماثل ہے۔ نفلی روزہ اضافی بدنی قربانی کا اظہار ہے جب کہ فطرانہ اسی قربانی کو بدن کی خارجی ملکیت تک وسیع کر دیتا ہے۔ اس طرح روزہ دار (اور زکوٰۃ ادا کرنے والے) اور اس کے اردگرد کے معاشرے کے مابین ایک روحانی اور مادی رابطہ قائم ہو جاتا ہے: یہی وہ مقام ہے جہاں فرد خود کو بدنی لذات سے محروم کر کے دوسروں کی بدنی لذات کا باعث بنتا ہے۔ جو خوراک وہ خود نہیں کھاتا وہ ضرورت مند کھائیں گے۔

لہٰذا زکوٰۃ کی طرح روزے بھی قانون کے ان شعبوں سے مربوط ہیں جو سماجی اور معاشی زندگی کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ہیں۔ جس طرح زکوٰۃ خیرات کے تصورات کو فروغ دیتی ہے جس سے وقف وغیرہ کے خیراتی ادارے چلتے ہیں[۱۰۸] اسی طرح روزہ جنسی خواہشات پر ضبط کرنا سکھاتا ہے جس سے سماجی ڈسپلن کے تصورات فروغ پاتے ہیں۔ جہاں تک شادی بیاہ کے "ادارے" کا تعلق ہے جزوی طور اس کا ایک مقصد زنا کی روک تھام تھا[۱۰۹]؛ جنسی روزہ قلب اور بدن کی تربیت کے لیے وہ نفسیاتی مواد فراہم کرتا ہے جس سے زنا جیسے مکروہ اور تعزیری عمل سے پرہیز پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا روزہ ایک بہت بڑے پہاڑ کی محض ایک چوٹی ہے: یہ ایک اہم ترین سماجی عبادت ہے، معاشی، سماجی اور اخلاقی میدانوں کے لیے طاقت ور اور نفسیاتی بنیادیں

---

[۱۰۶] حلبی، ملتقی، ج ۱، ص ۱۹۶؛ نووی، روضۃ الطالبین، ج ۲، ص ۲۳۱-۲۳۰۔

[۱۰۷] نووی، روضۃ الطالبین، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۴؛ مصری، عمدۃ، ص ۲۸۲۔

[108] Sabra, *Poverty and Charity*, 32–58, 69–100; Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30–65, 157–65; Çizakça, *History of Philanthropic Foundations*

[109] Hallaq, *Sharī'a*, 271–272

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فراہم کرتا ہے۔

روزے کے متعدد اغراض ہیں لیکن ان سب کا ہدف ذات کی تربیت ہے تاکہ فرد میں نرم دلی، محبت، ضبط نفس اور خالق و مخلوق کے لیے شکر کے اوصاف پیدا اور پختہ ہو جائیں۔ روزے کی حالت میں بھوک اور پیاس کا تجربہ قلب کو لگام دیتا ہے اور بدنی اور ذہنی خواہشات پر غالب آنے کے لیے بدن کی تربیت کرتا ہے۔ یہ غریبوں سے محبت سکھاتا ہے جن کی زندگی میں بھوک ہی بھوک ہوتی ہے۔ لہٰذا زکوٰۃ روزے کا تکملہ ہے کیوں کہ روزے کے ذریعے ہی زکوٰۃ کا مقصد واضح ہوتا اور سمجھ میں آتا ہے۔ مزید برآں، بھوک اور پیاس کا بالفعل تجربہ ہمیں شدت سے یاد دلاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے اوپر انعامات کیے ہیں اور اپنے جود و سخا سے ہمارے لیے بہت کچھ تخلیق کیا ہے۔ یہ المنعم کا شکر ادا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اس طرح روزہ زکوٰۃ کے لیے ایک دوسری دلیل ہے؛ اس بار نسبت غریبوں سے نہیں بلکہ گرد و پیش کی طبیعی دنیا اور ہمارے وجود کی حقیقت سے ہے۔ جنس اور اس کی لذات سے پرہیز نہ صرف ضبط نفس بلکہ فطرت کی قدر کرنا بھی سکھاتا ہے۔

اگر روزہ غیر ارادی طور پر فاسد اعمال کی وجہ سے ٹوٹ جائے تو مومن پر پورے دن کی قضا واجب ہے خواہ روزہ افطاری سے تھوڑی دیر قبل ہی فاسد کیوں نہ ہوا ہو۔ کھانے، پینے اور مباشرت جیسے اعمال ارادی طور پر کرنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور اس پر قضا کے ساتھ ساتھ کفارہ بھی ادا کرنا پڑتا ہے۔ کفارہ کسی ایک صحت مند مسلم غلام کو آزاد کرنے سے ادا ہوتا ہے، یہ نہ ہو تو مسلسل دو ماہ تک روزے رکھنے پڑتے ہیں اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑتا ہے۔ وہ عورتیں جو روزے کی حالت میں جنسی اعمال کی مرتکب ہوتی ہیں ان پر روزے کی قضا واجب ہے لیکن کفارے سے رخصت ہے[110]۔

اور آخر میں حج؛ عملی عبادات میں آخری عبادت حج ہے جو بدن اور قلب دونوں کی اطاعت میں اضافہ کرتی ہے۔ حج رکن اسلام ہے[111] اور ہر مومن پر زندگی میں کم از کم ایک بار فرض ہے؛ جو اس کا منکر ہے اسے مرتد سمجھا جاتا ہے۔ یہ فریضہ ادا نہ کرنے پر سزا ملتی ہے کیوں کہ اس طرح مسلمان امت کو ترک کرتا ہے

---

[110] مصری، عمدۃ، ص ۲۸۶۔

[111] البھوتی، کشاف، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۶۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اور پھر حج پانچوں عبادات کا مجموعہ ہے جو مکمل تسلیم و رضا یقینی بنانے کے لیے لازمی ہے۔ میرے علم کے مطابق یہی وجہ تھی کہ فقہا نے اس پر کوئی بحث نہیں کی کہ کس حالت میں کوئی مومن کسی ایک رکن کی ادائیگی ترک کر سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کسی ایک رکن کا انکار دینی شناخت کی سیاسی علامت یا دین کے نظریاتی انکار کی علامت نہ تھا۔ بلکہ کسی بھی ایک رکن کے شعوری انکار کو بنیادی طور پر دینی اعمال اور عبادات کے مکمل مجموعے سے انکار کے برابر سمجھا جاتا تھا کیوں کہ مذہبی فرد یعنی اخلاقی ذات کی نمو ایک مکمل پروگرام ہی سے ہوتی ہے۔ کسی ایک رکن کی عبادات چھوڑنے کا مطلب ہے پانچوں ارکان کی مجموعی عبادات کے مجموعی اثرات سے محروم ہونا۔ انہی معنوں میں کسی ایک رکن کا انکار ارتداد ہے۔ (ارتداد سے مراد یہ نہیں کہ مسلمانوں کے خدا کا انکار کیا جائے کیوں کہ فی نفسہٖ یہ مجموعی اعلان ہے جس کی خاص تفصیلات اور اساسات ہیں۔ اصل مسئلہ اخلاقی ہے۔ بنیادی طور پر ارتداد اخلاقی ذات کو فروغ دینے والے اخلاقی ذرائع کا انکار ہے۔ اگر یہ سکے کا ایک رخ ہے تو جہاد دوسرا رخ ہے۔ قانونِ ارتداد امت کے داخلی دائرے میں ہونے والے نقصان کا استیصال کرتا ہے اور جہاد اس دائرے کو محفوظ بناتا ہے اور اگر ممکن ہو تو اس میں توسیع کرتا ہے)۔

بلاشبہ، فریضۂ حج کی ادائیگی میں استثناءات بھی ہیں۔ یہ ان پر فرض نہیں جو اسے ادا کرنے سے قاصر ہیں یعنی وہ افراد جن میں استطاعت نہیں ہے[112]۔ مزید برآں، حج کا مکلف وہ ہے جو عاقل، بالغ اور آزاد ہو۔ استطاعت درج ذیل عناصر پر مشتمل ہے: (۱) خود کے لیے اور اپنے پیچھے رہ جانے والے خاندان کے لیے طعام کا بندوبست کرنے کی اہلیت؛ (۲) سفر، خوراک اور رہایش وغیرہ کے اخراجات برداشت کرنے کے ذرائع؛ (۳) اتنی صحت ہونا کہ سفر کی صعوبت برداشت ہو سکے؛ (۴) اور حج کے موسم میں ان تینوں کے قائم رہنے کا امکان[113]۔ بعض فقہا اس میں محفوظ سفر اور حج کے راستوں کی سکیورٹی کی شرط کا اضافہ بھی کرتے ہیں[114]۔ حج کا دورانیہ یکم شوال سے دس ذوالحجہ تک ہے۔ عام طور پر تاکید کی جاتی ہے کہ حج کا فریضہ اسی

---

[112] استطاعت پر تفصیلی بیان کے لیے ملاحظہ ہو: ماوردی، الحوی الکبیر، ج ۴، ص ۱۵-۷۔

[113] حلبی، ملتقی، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۰۸۔

[114] نووی، روضۃ الطالبین، ج ۲، ص ۲۸۴-۲۸۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وقت ادا کیا جائے جب استطاعت کی تمام شرائط پوری ہو جائیں[115]۔

حج کے چار ضروری ارکان میں سے پہلا احرام ہے۔ احرام کی حالت کا آغاز حج ادا کرنے کی نیت سے ہوتا ہے، یہ نیت ایک خاص شکل میں کی جاتی ہے یعنی صرف حج کرنا ہے، صرف عمرہ کرنا ہے یا دونوں اکٹھے کرنے ہیں۔ پھر غسل کیا جاتا ہے اور اس میں بھی نیت کی جاتی ہے کہ یہ غسل احرام پہننے کے لیے کیا جا رہا ہے۔ اس کے بعد بالترتیب زیر ناف اور بغلوں کے بالوں کی صفائی، مونچھیں تراشنا اور ناخن کاٹنا ہیں[116]۔ ہر قسم کے میلے ہوئے کپڑے اتار کر سفید چادر پہنی جاتی ہے اور ایسی چپلیں پہنی جاتی ہیں جن سے پاؤں کی انگلیاں اور ایڑیاں ننگی رہیں۔ مرد اور عورتیں دونوں بدن پر خوشبو لگائیں اور عورتوں کے لیے مستحب ہے کہ اپنے ہاتھوں پر مہندی لگائیں۔ آخر میں دو رکعت نماز ادا کی جاتی ہے پہلی رکعت میں سورۃ الکافرون اور دوسری رکعت میں سورۃ الاخلاص تلاوت کی جاتی ہے۔ یہ سب کچھ کرنے کے بعد مومن مکہ کی طرف سفر شروع کرتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ وہ احرام میں ہے۔ احرام کے پورے عرصے میں سلا ہوا لباس پہننا، بال یا ناخن کاٹنا، جنسی کاموں میں مشغول ہونا یا شکار کرنا منع ہے[117]۔

حج کے قواعد، دوسرے ارکان کے قواعد کی طرح، پیچیدہ اور تفصیلات سے معمور ہیں۔ تاہم اس فقہی پیچیدگی، ڈسکورس اور بالفعل معمولات کے پس پشت جو منطق ہے وہ ایک عامی اور فقیہ دونوں کی سمجھ میں آتی ہے۔ حج کی ادائیگی کے ذریعے ایک تعلق کی قبولیت نئے سرے سے کی جاتی ہے، اللہ کی عظیم قدرت کو تسلیم کر کے اسے قبول کیا جاتا ہے[118]۔ اللہ کی اطاعت اور اس کے سامنے عاجزی کا اظہار دنیاوی آسائشات

---

[115] البھوتی، کشاف، ج ۲، ص ۴۶۹؛ نووی، روضۃ الطالبین، ج ۲، ص ۳۰۷؛ الطوسی، خلاف، ج ۱، ص ۴۱۷۔

[116] حلبی، ملتقی، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۲۔

[117] مصری، عمدۃ، ص ۳۴۰۔

[118] ایک لبرل ذہن کے لیے کسی مافوق البشر ہستی کی اطاعت ایک لعنت ہے۔ تاہم اخلاقی تکنیکاتِ ذات میں اطاعت کا بالکل مختلف معنی ہے۔ لین گڈمین یہ معاملہ یوں بیان کرتا ہے: "اسلام کی تعبیر رضائے الٰہی پر راضی رہنے میں کی جا سکتی ہے؛ لیکن اگر یہ رضا کوئی دوسری رضا نہ رہے بلکہ شعور اسے اپنا سمجھ کر قبول کرے تو پھر میں پہاڑوں کو ہلانے کی توقع کر سکتا ہوں۔۔۔ یہ تھا اسلام کا مطلب: اللہ کی ذات میں فنا ہوں تر فنا (یعنی جہاں تک انسانی بس میں ہو)۔ یہ ہے رضائے الٰہی کی تسلیم لیکن کسی اجنبی شے کی طرح نہیں۔ انانیت کی اللہ کے ارادے میں تحویل سے فنائے انا لازم نہیں آئے گی کیوں کہ فنا فی اللہ کا مطلب استسلامِ ذات نہیں۔ اس کے برعکس۔۔۔ یہ فنا انسان کی بطور انسان تکمیل کا مفہوم ہے، کاہن کے چیلنج "اپنے آپ کو جانو!" کے لیے افلاطون کے جواب کا جوہر ہے۔ اپنے آپ کو

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ترک کر کے کیا جاتا ہے؛ سادہ ترین لباس اور جوتے پہنے جاتے ہیں؛ سارے دنیاوی کام چھوڑ دیے جاتے ہیں؛ اور قلب، ذہن اور روح کو اللہ رحیم و کریم، مہربان اور خالق پر مرکوز کیا جاتا ہے۔ یہ آخری اور حتمی رکن عبادت کے تمام اعمال کا سرتاج ہے؛ تمام اعمال کی مجموعی قوت، اتصال اور ارتباط پر مہر لگاتا ہے اور شارع کے ارادے اور طاقت کو تسلیم کرنے کے عمل کی ضمانت دیتا ہے۔ اپنی مجموعی قوت میں یہ تمام اعمال وہ طریقے اور ذرائع فراہم کرتے ہیں جن کے ذریعے قانون کی اخلاقی بنیاد اور اخلاقی پہلو تشکیل پاتا ہے۔

فوکو جس چیز کو تکنیکاتِ ذات کا نام دیتا ہے اس پر جان دار تبصرہ ابو حامد الغزالی (متوفی: ۱۱۱۱ء) نے پیش کیا تھا؛ غزالی اسلام کے عظیم مفکرین میں سے ایک ہیں۔ بلاشبہ، جن معنوں میں فوکو ہماری اس بحث کے لیے متعلقہ ہے، ان معنوں میں وہ مکمل طور پر غزالین تھا اگرچہ ما قبل جدید ذات کے جائزے میں[۱۱۹] اس کا درجہ (غزالی سے) بہت کم ہے۔ ان تکنیکات کے فہم کی کسی بھی کوشش میں غزالی کی قدر و قیمت اندازے سے باہر ہے شاید اس کی وجہ آپ کی زندگی[۱۲۰] اور علمی و روحانی جستجو ہے جو مرکزی دھارے کے اسلام میں شرعی، صوفیانہ اور فلسفیانہ تجلیات کو مرکب صورت میں پیش کرتی ہے۔ آپ کے کامل درجے کے مقالات جن میں شریعت، تصوف، اور فلسفیانہ مابعد الطبیعیات کی معتدل قبولیت پائی جاتی ہے، ان چیزوں کے عکاس ہیں جنہیں دینی ثقافت اپنا کر ان پر عمل پیرا تھی اور عزیز سمجھتی تھی۔ بالخصوص آپ کی ممتاز اور موثر تصنیف "احیاء علوم الدین" ایسا اخلاق پیش کرتی ہے جو شرعی صوفیانہ عقیدہ و عمل کا عکاس ہے؛ یہ تصنیف

جاننے کا مطلب تھا کہ انسان اپنے آپ میں تعلقاتِ الٰہیہ دیکھے اور ان تعلقات کے فروغ کے لیے اس شناخت سے پیدا ہونے والے فریضے کو تسلیم کرے—انسان اپنی بشری قوت کے مطابق اللہ جیسا بن جائے" (تاکید از ناقل)۔ بحوالہ:
Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzān*, 17–18

[۱۱۹] ہمیں محتاط رہنا چاہیے کہ فوکو کے ہاں دو طرح کی تکنیکاتِ ذات پائی جاتی ہیں: ایک قسم کی بنیاد ما قبل جدید "یورپی" مذہبی ذات ہے (یہ ٹیکنالوجی اب "مبہم اور دھندلی" ہو چکی ہے)، اور دوسری قسم کی بنیاد جدید اور "آزاد" ذات ہے جس کی خود پیدا کردہ ٹیکنالوجی روشن خیالی کے تصورِ آزادی کی پیداوار نہیں تو کم از کم تشکیلی جزو ضرور ہے۔ ظاہر ہے پہلی قسم کی ذات کے تجزیے میں ہی مابعد الطبیعیاتی تان لگائی جا سکتی ہے یعنی فوکو اس حوالے سے ہمارے لیے متعلقہ ہو سکتا ہے کہ اس سے ہمیں پہلی قسم کی ذات سے دوسری قسم کی ذات میں تبدیلی کا عمل سمجھ آ جائے۔

[۱۲۰] آپ کی سوانح عمری کی شان دار مثال المنقذ من الضلال ہے جو روایتی آپ بیتی کی حدود سے ماورا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بتاتی ہے کہ اسلام بطور ایک روحانی اور دنیاوی تجربہ کیا تھا"[121]۔ آپ کی یہ کتاب دینی روایت کے فن اور رہن سہن اور حیاتِ فاضلہ (good life) کا عمدہ ترین اظہار ہے۔ یہ ایک منہاجی کتاب ہے۔ اگر کوئی کہے کہ جدید دور پر کانٹین ازم کا سایہ ہے تو پھر اسلام کے قرونِ وسطا پر غزالین ازم کا سایہ تھا۔

غزالی کی یہ کتاب ایک عملی رہ نما ہے، اس کی بنیاد وہ چیز ہے جسے آج ہم انسانی فطرت کا نظریہ کہتے ہیں۔ آپ کی تھیوری کا جوہر یہ ہے کہ انسان اپنی فطری تشکیل میں لچک دار ہیں، یعنی اپنی اصل حالت میں اچھے ہیں نہ برے۔ انسانوں کو مختلف خصلتوں کے ساتھ بنایا گیا ہے، جب یہ خصلتیں مجسم ہوتی ہیں تو تعین ہوتا ہے کہ ہر انسان کیا بنے گا۔ ہم سب میں چار خصلتیں موجود ہیں: غضب (سبعیہ)، بہیمیت (بہیمیہ)، شیطنت (شیطانیہ) اور ربانیت (ربانیہ)۔ غصہ، بغض، تشدد اور شجاعت پہلی خصلت کے اظہار ہیں؛ لالچ، احتیاط، پیٹ اور جنس کی شہوت دوسری خصلت کے؛ دھوکا، جھوٹ اور مکاری تیسری خصلت کے اور علم، حکمت، معرفت اور فہم چوتھی خصلت کے اظہار ہیں۔ اس چوتھی خصلت میں سرداری، غلبے اور دیگر تینوں کو معتدل رکھنے کا خلقی رجحان بھی شامل ہے"[122]۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ چوتھی خصلت پہلی تینوں کے ساتھ براہ راست متعارض یا مخالفت میں ہے اور مثبت صفات پر اس کی اجارہ داری ہے یا اس میں منفی صفات نہیں پائی جاتیں۔ پہلی تین خصلتوں میں بھی اچھے یا برے اوصاف اختیار کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے؛ مثال کے طور پر شجاعت اگر بے قابو ہو تو نقصان دہ ہے اسی طرح احتیاط کی زیادتی ہو تو وہ بھی ٹھیک نہیں۔

ہر انسان میں یہ چاروں خصلتیں ایک خاص اندازے کے ساتھ پائی جاتی ہیں، صرف انبیا پہلی تین خصلتوں سے پاک تھے۔ تاہم علم کا وصف انسان کا جوہر بھی ہے اور اس کے وجود کا جواز بھی"[123]۔ صرف یہی وہ شاہ راہ

---

[121] احیاء کو سُنّی اور شیعہ دونوں قسم کے مصنفین نے شرح کا موضوع بنایا ہے۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہوں: الزبیدی، اتحاف السادۃ اور کاشانی، المحجہ البیضاء۔ مزید ملاحظہ ہو:

Moosa, *Ghazālī and the Poetics of Imagination*; Meisami's introduction to *Sea of Precious Virtues* (*Baḥr al-Favā'id*), xiv–xv; and Buchman's introduction to Ghazālī's *Mishkāt al Anwār*, xxvi

[122] احیاء، ج ۳، ص ۱۳-۱۲۔ یہ تینوں خصلتیں بھی ایک جیسی توسیعی طاقتیں رکھتی ہیں لیکن صرف اسی وقت جب انہیں استعمال کیا جائے۔ غزالی الٰہیاتی خصلتوں کو نمایاں طور پر فعال صفات قرار دیتے ہیں۔

[123] ایضاً، ج ۳، ص ۱۰: والعلم ھو مقصود الانسان و خاصیتہ التی لاجلھا خلق۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے جس کے ذریعے انسان کمال حاصل کر سکتا ہے کیوں کہ جس خصلت کا میدان قدرت اور غلبہ ہے اسی کی بادشاہی ہے۔ ربانیت کی یہ انسانی خصلت اس طاقت کے ساتھ عطا کی گئی کہ دوسری خصلتوں پر مکمل اور مطلق بادشاہت کی جاسکے؛ انہیں مطیع بنانے اور مغلوب رکھنے کی طاقت[۱۲۴]۔ ذات کی دیکھ بھال کرنے کے لیے یہ شاہی آلہ ہے۔

یہ خصلتیں دو متفرق میدانوں میں پائی جاتی ہیں؛ پہلی تین کا میدان نفس جب کہ چوتھی کا مقام قلب ہے۔ تاہم علم اور عقل قلب کے محض مکین ہی نہیں بلکہ اس کے معمار بھی ہیں؛ بلاشبہ عقل ہی قلب ہے۔ قلب ایک لطیفہ ربانیہ روحانیہ (اللہ کی عطا) ہے، یہ انسان کا جوہر اور اس کی حقیقت ہے، تمام انسانی علم کا منبع ہے۔ یہ فکری اور معرفتی ملکہ ہے جسے استعمال میں لایا جائے تو قدر کا علم بھی اس کے دائرے میں آجاتا ہے کیوں کہ دنیا قدر سے معمور ہے اور ہماری عقل اور معرفت میں کسی دوسرے طریقے سے نہیں آسکتی۔

دوسری طرف، نفس وہ وادی ہے جس میں دوسری تینوں خصلتیں جمع ہوتی ہیں۔ ان خصلتوں کا زور جتنا زیادہ ہوگا نفس اتنا ہی برا بنتا جائے گا۔ لہٰذا سردار قلب یا عقل کے زیر اثر نفس ان غیر ربانی خصلتوں کو دباتا ہے اور انہیں فروغ پانے سے روکتا ہے۔ یہ کام کرنے کے لیے نفس کو چاہیے کہ ایسے درجہ تک بلند ہو جہاں ربانی خصوصیات کا شعور ہو سکے اور خود کو الزام (لوم) دیا جاسکے۔ لہٰذا یہ نفس لوامہ درمیانی درجہ ہے، اس سے بلند تر درجہ نفس مطمئنہ ہے جو خود کو تمام منفی اوصاف سے آزاد کرا چکا ہے[۱۲۵]۔

سردار عقل کا انسانی بدن اور اس کے نفس سے تعلق مجازی طور پر ویسا ہی ہے جیسا ایک بادشاہ کا اس کی رعایا سے ہوتا ہے۔ جس طرح بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی اقلیم کا مدبر ہو، اپنی افواج پر اس کا کنٹرول ہو اور وہ رعایا کی حفاظت کرنا جانتا ہو اسی طرح عقل کے لیے ضروری ہے کہ فانی بدن کی حرص اور خواہشات کو دبائے۔ بدن میں شریر نفس کی طرح مملکت میں باغی عناصر کو شکست دی جائے تاکہ مملکت، معاشرے اور فرد کی سلامتی اور امن ممکن ہو۔ اگر بادشاہ اپنی رعایا کی حفاظت کرنے میں ناکام ہوتا ہے تو اس کی سرزنش کی جائے گی اور اسے برا بھلا کہا جائے گا اسی طرح بدن اور اس کے قلب میں متمکن عقل کو دوزخ میں پھینکا

---

[۱۲۴] ایضاً، ج ۳، ص ۱۳۔

[۱۲۵] ایضاً، ج ۳، ص ۵؛ مختصر الاحیاء، ص ۱۸۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جائے گا۔ لہٰذا حکم ران کا سیاسی فریضہ یہ ہے کہ نفس کا خیال رکھے؛ یہ معاملہ فرائض کا ہے حقوق کا نہیں۔ کارفرما مفروضہ یہ ہے کہ یہ فرائض ہر حال میں پورے کیے جائیں اور اگر پورے نہ ہوں تو ناکامی پر پرسش ہو گی۔

غالب اخلاق پر بات کرتے ہوئے غزالی کا ڈسکورس انسان اور اس کے طبیعی ماحول بالخصوص زمینی دولت اور مادی کثرت کے مابین تعلق پر بہت زیادہ زور دیتا ہے۔ عقل کی ذمہ داری ہے کہ اس کثرت اور دولت میں مشغولیت کی حد کا تعین کرے۔ غزالی فرماتے ہیں یہ سچ ہے کہ اللہ نے زمین اور جو کچھ اس پر ہے انسانیت کے نفع کے لیے پیدا کیا لیکن ان سب انعامات کو مفید استعمال میں لایا جائے (اسلامی ڈسکورس اس تصور پر بہت زیادہ زور دیتا ہے)۔ انسانی بدن ایک کشتی ہے جس کے ذریعے منزل تک پہنچنا ضروری ہے۔ اس لیے انسان کی حیثیت محض مسافر کی سی ہے اور دنیاوی زندگی ایک سفر سے زیادہ کچھ نہیں۔ ہر دن سفر کا ایک میل کم ہو جاتا ہے اور بدنی خواہشات راستے کے لٹیروں کے سوا کچھ نہیں[۱۲۶]۔

تمام خواہشات سے بڑی اور تمام روحانی بیماریوں کی جڑ شہوت ہے جس کے بعد حرص کا درجہ ہے۔ ان خواہشات کو پورا کرنے کی غرض سے انسان ناگزیر طور پر دولت جمع کرنے میں لگ جاتا ہے اور اس طرح شہوت اور حرص سے مغلوب ہو کر رہ جاتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ غزالی ان دونوں جبلتوں کے مابین علت و معلول کا تعلق قائم کرتے ہیں اور ان دونوں جبلتوں کا تعلق طاقت اور اثر و رسوخ حاصل کرنے کی نفسانی خواہش سے بھی ہے۔ دولت اور طاقت کی حفاظت میں حریص اور شہوانی فرد مسابقت اور حسد میں پڑ جاتا ہے جس سے حرص، منافقت، تکبر اور بغض پیدا ہوتے ہیں۔ اور جب یہ سب نفس کی عادات بن جائیں تو فرد اخلاقی طور پر مذموم کاموں میں لگ جاتا ہے[۱۲۷]۔

اس ربط اور تعلق پر توارث یا جینیاتی ترسیل کا کوئی عمل دخل نہیں۔ ظاہر ہے گالٹن، اسپنسر اور گاڈنر کے دیے گئے نظریات غزالی کے ذہن میں بالکل نہیں ہوں گے اس لیے غزالی کا نظریہ یہ ہے کہ انسانی فطرت کا

---

[۱۲۶] احیاء، ج ۱، ص ۲۱۷؛ ج ۳، ص ۱۱۱؛ مختصر الاحیاء، ص ۱۰۹۔

[۱۲۷] احیاء، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۱۶؛ ج ۳، ص ۹۲، ۹۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تعین عقلی ملکہ یعنی ارادے سے ہوتا ہے[۱۲۸]۔ ارادہ قلب سے نکلتا ہے اور منفی خصلتوں کا دشمن ہے کیوں کہ اس کے ذمہ دو کام ہیں: برے نتائج کا تعین کرنا اور ان سے پیشگی خبر دار کرنا۔ ارادہ، ضمیر اور جواب دہی دونوں کا مسکن ہے اور یہ ہر انسان میں پایا جاتا ہے۔ اس لیے پہلے سے کچھ بھی مقدر نہیں (predetermined)؛ یہ قلب اور اس کے ملکات (faculties) پر منحصر ہے کہ رہ زنوں کا شکار ہوئے بغیر زندگی کا سفر کرنے میں کامیاب ہو یا ناکام ہو جائے۔ بلاشبہ انفرادی ذمہ داری بہت بڑی ہے۔

لہٰذا اخلاقی ضابطہ مکمل طور پر تحصیل اور تربیت کا معاملہ ہے کیوں کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر اخلاقی موعظت (exhortation)، مشاورت اور تعلیمی ترتیب کچھ معنی نہ رکھتے[۱۲۹]۔ چناں چہ غزالی اور اسے پیدا کرنے والی روایت کے نزدیک ذات کی دیکھ بھال کے لیے اہم ذریعہ تعلیم و تربیت تھا۔ در حقیقت، اخلاقی رویے کی تحصیل کا آغاز قلب اور اس کے مشوروں کو غور سے سننے اور اس کے ارادے سے ہوتا ہے؛ اور یہ مشورے قرآن و سنت میں وافر دستیاب ہیں۔ یہ بیانیہ سکھاتا ہے کہ: "اللہ کے نزدیک بھوک اور پیاس سے زیادہ محبوب عمل کوئی نہیں" اور "جس نے اپنا پیٹ ٹھونس کر بھر لیا وہ ملکوتِ سماوات میں داخل نہ ہو گا"۔ اس بیانیے میں کہا جاتا ہے کہ بھوک "ایک خالص قلب"، "رحمت"، "تواضع"، "انکساری" اور "بھوکوں کے مصائب کی یاد" پیدا کرتی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ "شہوتوں اور خطاؤں کا استیصال کرتی ہے"[۱۳۰]۔ اس بیانیے پر کان دھرے جائیں تو یہ ایک خاص قسم کے مزاج کو جنم دیتا ہے جو فوائد پیدا کرتا ہے۔ بھوک سے نیند دور رہتی ہے کیوں کہ جو زیادہ کھاتا ہے زیادہ سوتا ہے اور نیند موت کے مشابہ ہے: اس سے فعال زندگی گھٹ جاتی ہے اور مومن کو تہذیبِ نفس (self-improvement) کے لیے جہاد کرنے کی فرصت نہیں ملتی۔ اسی طرح زیادہ کھانے سے کسل اور سستی پیدا ہوتی ہے جو نہ صرف ذات کی دیکھ بھال سے غافل کرتی ہے[۱۳۱] بلکہ اس سے جسمانی بیماریاں بھی پیدا ہوتی ہیں[۱۳۲]۔

---

[۱۲۸] ایضاً، ج ۳، ص ۹۔

[۱۲۹] ایضاً، ج ۳، ص ۶۵، ۷۰۔ مزید ملاحظہ ہو: مسکویہ، تہذیب، حاشیہ ۳۲۔ جدید تناظر میں اس قسم کی تربیت کے شان دار تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو: Mahmood, Politics of Piety, esp. 118-152

[۱۳۰] احیاء، ج ۳، ص ۸۸، ۹۹-۹۸۔

[131] Foucault, "Technologies of the Self," 226ff

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ذات کی دیکھ بھال تربیت اور ریاضت سے حاصل ہوتی ہے، نفس کو بار بار مشقوں کے ایک مکمل عمل سے گزارا جاتا ہے جس سے روح کی کی شکل اور ہیئت بنتی ہے۔ یہ عمل شروع میں بہت مشقت والا لگتا ہے لیکن آہستہ آہستہ ایک قسم کا معمول اور بالآخر فطرتِ ثانیہ بن جاتا ہے[۱۳۳]۔ اس قسم کی ہیئت کا ہر عمل قلب سے شروع ہوتا ہے لیکن اس کے اثرات اعضاء، اطراف اور خارجی بدن پر ظاہر ہوتے ہیں۔ بدن کو قلب کے عقلی احکامات اور اشاروں کے مطابق حرکت دینے یا ساکت رہنے کا پابند بنایا جاتا ہے۔ ایک دفعہ بدن قوتِ عقلیہ کے احکامات سے مانوس ہو جائے تو خود بہ خود عقل کے طریقوں کے مطابق رد عمل کرنے لگتا ہے یعنی بدن بھی اسی قسم کے اثرات واپس قلب اور عقل پر مرتب کرنے لگتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، بدن کا تربیت یافتہ رویہ فطرتِ ثانیہ بن جاتا ہے اور قلب کے رجحانات میں اضافہ کرتا ہے۔ اس مقام پر عقلی اور بدنی سرگرمیاں ہم آہنگ ہو جاتی ہیں اور ایک جدلیاتی دور شروع ہو جاتا ہے۔ یہ باہمی عمل باہمی موافقت کے ساتھ ساتھ روحانی ترقی اور رفعت پیدا کرتا ہے[۱۳۴]۔

اب، غزالی کے تصور میں تربیت کا دائرہ تمام انسانی اعمال تک پھیلا ہوا ہے۔ رہن سہن بذات خود ایک تربیت ہے۔ تاہم تربیت کا منبع اعمال کے ایک متعین مجموعے میں ہوتا ہے جو منہاجی طور پر تشکیل پاتے ہیں: یعنی پانچ ارکان جن پر ہم نے پہلے بحث کی ہے۔ یہ ارکان اخلاق کے حصول کے ذرائع ہیں یعنی ایسی راہ داری ہیں جس کے ذریعے اساسی اخلاق حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ غزالی اپنی بحث میں ان ارکان کے اخلاقی اثرات بیان

---

[۱۳۲] احیاء، ج ۳، ص ۱۰۰۔

[۱۳۳] ایضاً، ج ۳، ص ۷۰۔ اگرچہ غزالی ذات کی اس ٹیکنالوجی اور تواتر کی اصول تھیوری کے مابین کوئی واضح تعلق قائم نہیں کرتے لیکن دونوں عملوں میں علمیاتی بنیاد ایک ہی ہے۔ کسی عمل کی بار بار ادائیگی استقامت پیدا کرتی ہے: اصول میں مستند ترسیل معلومات کا ایک نظری اکتساب ہے جو یقین پیدا کرتا ہے جب کہ تکنیکاتِ ذات میں اخلاقی طرزِ عمل کا عملی اکتساب خود کو روح پر نقش کر لیتا ہے جس طرح کہ علم ثبت ہوتا ہے لہٰذا اس کا نتیجہ یہ ہے کہ طبیعت کی تشکیل ہوتی ہے۔ Hallaq, "Inductive Corroboration," p. 3-31۔ ابن خلدون لکھتے ہیں: "ایک مرتبہ کیا گیا کام روح کے جوہر میں ایک صفت کا اضافہ کر دیتا ہے۔ بار بار کرنے سے یہ "حال" بن جاتا ہے اور یہ صفت زیادہ مستحکم نہیں ہوتی۔ مزید اعادے سے یہ عادت بن جاتی ہے یعنی یہ صفت مستحکم ہو جاتی ہے"۔ اقتباس از: Lapidus, "Knowledge," 53-54

[۱۳۴] احیاء، ج ۳، ص ۷۰۔ مزید ملاحظہ ہو: Mahmood, Politics of Piety, 135-139 جس میں وہ وضاحت کرتی ہے کہ "اخلاقی تدریس جس میں خارجی طور پر ادا ہونے والے اعمال (مثلاً نماز) متعلقہ باطنی میلانات پیدا کرنے کا باعث سمجھے جاتے ہیں" (ص ۱۳۵)۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں اور ان کا اندازِ بیان جذباتی، تخیلاتی، مجازی اور ضرب الامثال سے بھرپور ہے جس کی زبان نیم قانونی اور نیم صوفیانہ ہے۔ یہ تالیفی ترکیب زمینی حقیقت کی امین ہے، ایسی حقیقت جس میں صوفی ازم اور شریعت کو باہم جوڑ کر خطابی اور تکنیکی عمل کے ایک متحدہ میدان میں سمو دیا گیا۔

تو آخری تجزیے میں تربیت کا تعین اور نفاذ ارکانِ اسلام سے ہوتا ہے۔ اگر تربیت کا ہدف ساری زندگی اور رہن سہن ہے تو پھر ضروری ہے کہ زندگی کا ہر پہلو ارکان اسلام کے مطابق اور مطیع ہو۔ نماز کی تشکیل "قلب کے اعمال" سے ہوتی ہے جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ نماز کی ادائیگی کے وقت قلب حاضر اور موجود ہو۔ اس حاضری کا اظہار نیت سے ہوتا ہے، نیت کے متذکرہ بالا بنیادی معنوں کے علاوہ بھی بہت سے مفہوم ہیں۔ دل کی موجودگی (حضورِ قلب) نماز کا جوہر اور اس کی لازمی شرط ہے۔ یہ حاضری مخاطب کی طرف پوری توجہ دلاتی ہے کیوں کہ نماز اللہ اور مومن کے قلب کے مابین گفت گو (مناجات) ہے۔ جب ذہن دیگر خیالات میں بھٹکا ہوا ہو تو کسی سے صحیح گفت گو نہیں کی جا سکتی۔ نیت مناجاتی ارتکاز اور ذاتِ الٰہی کی طرف اخلاص کی عین ضمانت ہے۔ اس گفت گو کے لیے ضروری اخلاص نیت کو زیادہ گہرا مفہوم دیتا ہے، جو بقول غزالی دوسرے ارکانِ اسلام میں موجود نہیں۔ جب مومن زکوٰۃ دیتا ہے تو یہ ادائیگی ہی زکوٰۃ کی نیت بن جاتی ہے اگرچہ شعوری ارادہ موجود نہ ہو کیوں کہ دولت دینے کا ورائے ذہن کام قلب کو متوجہ کرتا ہے اور اسے ارادے کا تصور دیتا ہے؛ یہ نیت ہے اگرچہ نامکمل ہے۔ اسی طرح حج اور روزہ ہے کیوں کہ ان اعمال کی مشقتیں ایک خاص سطح کا ارادہ پیدا کر دیتی ہیں۔ لیکن نماز کا معاملہ ایسا نہیں کیوں کہ اس میں صرف تلاوت، رکوع، سجدہ اور قیام ہوتا ہے اور ان سب اعمال کے لیے غیر معمولی کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی۔ نماز میں نیت کے بغیر اس عمل کی کوئی قدر و قیمت نہیں خواہ اسے بار بار ادا کیا جائے[۱۳۵]۔

نیت صادق اور اللہ کی طرف خالص توجہ کا نماز میں استعمال ہونے والی زبان کے فہم سے خاص تعلق ہے۔ ہر لفظ کا ایک معنی ہے جس کا فہم ہونا لازمی ہے لہٰذا ہر لفظ اہم ہے۔ کیوں کہ زبان میں معانی کی ترسیل ہی وہ چیز ہے جو نمازی کو صحیح طور پر اللہ کی عظمت سے مخاطب کرواتی ہے؛ عظمت ایسا وصف ہے جو ایک کم تر ہستی اور

---

[۱۳۵] احیاء، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۰۹۔

" محکم دلائل سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ایک برتر ہستی کے مابین طاقت کا ایک خاص تعلق قائم کرتا ہے۔ اس تعلق میں ادب اور ہیبت کا گہرا احساس بھی انتہائی اہم ہے اور اس کے ساتھ ساتھ بندے کو اپنی کوتاہیوں پر حیا بھی آتی ہے[۱۳۶]۔ حیا، "ذات کی دیکھ بھال" کی مستقل خواہش کے عقلی شعور کا اظہار ہے یعنی ایک اساسی اخلاق کا شعور جو دیگر تمام عبادات کی تہہ میں کارفرما ہے۔ نماز میں ذات (نفس) کی تربیت اور اس کی اصلاح کا جذبہ دیگر فرائض کی مناسب ادائیگی کے لیے منطقی اور زمانی بنیادیں استوار کرتا ہے۔ لہٰذا اخلاقی رویے کے بیج یہیں بوئے جاتے ہیں۔

خواہش، نفس کا ایک ملکہ (faculty) اور ارادے کی ایک حالت ہے جس کے ذریعے نیت عمل میں لائی جاتی ہے۔ لہٰذا نیت ایک باطنی عمل ہے جس کا اظہار خارجی ذرائع سے نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر اگر کوئی کہے "میں تم سے محبت کی نیت کرتا ہوں" تو محض اس اعلان سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ واقعی محبت میں مبتلا ہے۔ اس اعلان کے بامعنی ہونے کے لیے ضروری ہے کہ بطونِ قلب سے محبت کا اظہار ہو۔ تاہم سچی محبت باطنی اعمال کی محض ایک مثال نہیں ہے۔ بلاشبہ یہ نیت کی شرط ہے کیوں کہ محبت نیت کو اس کی بھرپور تجلیات دیتی ہے۔ سچی محبت باطنی بصیرت سے جنم لیتی ہے جو متفکر قلب کا ایک ملکہ ہے۔ یہ بصیرت حسی ادراک سے ان معنوں میں برتر ہے کہ اس کی شدت زیادہ تیز ہوتی ہے اور یہ زیادہ سرعت سے زیادہ گہری سطح کا فہم دیتی ہے۔ مجرد معانی سمجھنے کی قدرت باطنی طور پر عمل کرتی ہے لہٰذا خارجی شبیہ سے برتر داخلی اشکال کا ادراک کر سکتی ہے۔ ادراک کے صرف اسی ذریعے سے انسان سچی محبت کر سکتا ہے کیوں کہ کوئی بھی خارجی حسی ادراک مدد نہیں کر سکتا[۱۳۷]۔

ایسا لگتا ہے کہ غزالی کے نزدیک اللہ کی محبت عذابِ الٰہی کے خوف پر حاوی ہے کیوں کہ پوری "احیاء" میں یہ محبت ان کے ڈسکورس پر غالب ہے۔ لہٰذا اصلاحِ نفس اس محبت سے مربوط اور اس کا نتیجہ ہے۔ اللہ سے محبت کرنے کا مطلب ہے نفس کو اہمیت دینا، اس کی تربیت کرنا اور غور و فکر اور عبادات کے شعوری طور پر مقصود کو اس کا معمول بنانا ہے[۱۳۸]۔ محبت غالب ہے۔ یہ نماز اور روزے میں بھی غالب ہے اور حج اور زکوٰۃ

---

[۱۳۶] ایضاً، ج ۱، ص ۲۱۲۔

[۱۳۷] مختصر الاحیاء، ص ۳۱۱، ۳۲۵-۳۲۴۔

[۱۳۸] یہاں ملاحظہ ہو کہ ذات میں محبت کے لیے غزالی کا مفہوم محبت کے اُن مفاہیم سے بالکل مختلف ہے جو دیگر صوفی نظریات میں ہے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں بھی۔ مثال کے طور پر زکوٰۃ کے کئی پہلو ہیں جن میں سے اہم ترین یہ ہے کہ یہ محبت کا امتحان لیتی ہے۔ یہ امتحان ایک اختیار کو ممتاز کر کے اس پر عمل کرنے پر مجبور کرتا ہے کیوں کہ محبت ایک مجمل لفظ ہے جو معانی ظاہر کرنے کی بجائے انہیں مبہم بناتا ہے۔ لیکن اس کی اصل سچائی بالآخر ظاہر ہو کر رہتی ہے۔ غزالی محبت کی مختلف اشکال کو خلط ملط نہیں کرتے، وہ زور دیتے ہیں کہ محبت کی کم تر اشکال کی شناخت کی جائے اور انہیں محبت کی ارفع شکل کے ماتحت کیا جائے۔ نتیجتاً یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ ایک قسم کی محبت دوسری قسم کی محبت کے لیے قربان کر دی جائے:

> شہادتین کا اقرارِ لسانی توحید سے وفا کا اعلان ہے، معبود کی متعین پرستش کی گواہی ہے۔ اس اقرار کے کامل ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ محبوبِ واحد کے سوا کوئی محبوب نہ ہو کیوں کہ محبت میں تقسیم نہیں ہو سکتی۔ تاہم محض اقرار لسانی کافی نہیں اس لیے عاشق سے اس کا محبوب جدا کر کے اس کا امتحان لیا جاتا ہے۔ انسان مادی دولت سے محبت کرتے ہیں کیوں کہ یہ ایسا ذریعہ ہے جس سے وہ دنیاوی لذات سے حظ اٹھاتے ہیں اور اسی کی وجہ سے وہ دنیا میں رغبت اور موت سے خوف محسوس کرتے ہیں اگرچہ موت ہی محبوب سے ملاقات کرواتی ہے۔ محبوب اور معشوق چیز کے لیے دولت خرچ کروا کر محبوب کے بارے میں دعوے کی تصدیق کے لیے لوگوں کا امتحان لیا جاتا ہے[۱۳۹]۔

صوفیانہ شریعت کے اس منہاجی تصور میں اخلاق نیکی کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے۔ ایچ اے پریشاد نے ایک بار تاکید کی تھی کہ "ہمیں اخلاقیات اور فضیلت میں تفریق کرنی چاہیے، اگرچہ یہ ایک دوسرے سے متعلق ہیں لیکن مستقل طور پر خیر کی نوع میں سے ہیں" کیوں کہ افضل عمل "اطاعت و سعادت کے ساتھ" کیا جاتا ہے۔ جسے غزالی محبت کا عمل قرار دیتے۔ یہ عمل:

مثلاً عطار کی منطق الطیر Attar, Conference of the Birds اسی قسم کے صوفیانہ نظریات ہیں۔ جو منہاجی اور حقیقی تصوف جیسا کہ غزالی نے دیا ہے، سے کوسوں دور ہیں۔ جن کی وجہ سے ابن تیمیہ نے صوفیانہ وحدت الوجود پر شدید حملے کیے۔ ملاحظہ ہو:
Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*

[۱۳۹] احیاء، ج ۱، ص ۲۷۶۔ تاکید کی جاتی ہے کہ غزالی کے نظریات کا چارلس ٹیلر کے پیش کردہ جدید بیانیے سے موازنہ کیا جائے۔
Charles Taylor, *Sources of the Self*, esp. 93–94

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فرض کے احساس سے نہیں کیا جاتا بلکہ ایسی رغبت سے کیا جاتا ہے جو جوہری طور پر خیر ہے اور یہ عمل جوہری طور پر خیر کے جذبے سے پیدا ہوتا ہے۔ لہٰذا سخاوت کے عمل میں دوسرے کی مدد کرنے کی خواہش محرک ہے جو دوسرے کے لیے ہم دردی سے پیدا ہوتی ہے.... یہ ایسا کام ہے جو بہ یک وقت اجتماعی یا خاندانی محبت یا اس جیسے کسی عمل کی طرح نہیں ہو سکتا.... اس عمل کا خیر ایسے عمل کے خیر سے بالکل مختلف ہے جس پر ہم صحیح اور محدود معنوں میں اخلاقی کی اصطلاح کا اطلاق کرتے ہیں، یعنی اخلاقی عمل فریضے کے احساس سے کیا جاتا ہے[۱۴۰]۔

صوفیانہ شریعت کے تصور کا مجموعی اثر (جس کا نمونہ غزالین ڈسکورس ہے) عین یہی ہے کہ افضل عمل کی اخلاق سے مناسبت قائم کی جائے اور اسے اخلاق پر غالب کر دیا جائے۔

۳۔ ذوات میں عدم موافقت

تو پھر قانون، اخلاق اور معتدل تصوف[۱۴۱] تینوں کی تقریباً غیر محسوس باہمی قربت ہی وہ چیز تھی جس نے غزالی اور آپ جیسے لوگوں کی جماعت[۱۴۲] کو اس قسم کی تکنیکاتِ ذات پر بات کرنے کی اجازت دی۔ محبت اور خوف دونوں مل کر اس برتر ذات کے لیے خضوع (subservience) کا عظیم احساس پیدا کرتے ہیں جس نے کائنات کی ہر چیز تخلیق کی اور اس کی مالک ہے۔ غزالی کے باب میں (اور اسی طرح صوفیانہ روایت میں بھی جو مکمل طور پر اخلاقی قانون کے تصورات سے مغلوب ہے) اللہ اور انسان کے مابین تعلق کے معاملے میں محبت نمایاں مقام رکھتی ہے۔ اہتمام نفس اور نفس کی تربیت اس محبت کے اظہار کے طریقے ہیں کیوں کہ یہ اظہار اللہ کی قربت اور اللہ کے قریب جگہ حاصل کرنے اور اس کا ہم سایہ بننے کی ضمانت ہے۔

اس تصور میں یہ سوال پیدا ہی نہیں ہوتا کہ انسان کو اخلاقی کیوں ہونا چاہیے، صرف یہ سوال اٹھتا ہے کہ

---

[۱۴۰] Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" 31–32

[۱۴۱] سُنّی اسلام میں "غیر متشدد" اور "معتدل" زہد کے لیے درج ذیل مصدر ملاحظہ ہو۔ تاہم یاد رہے کہ غیر سُنّی مسلمانوں نے بھی ان معتدل صوفیانہ آداب سے بہت کچھ مستعار لیا۔ Hurvitz, "Biographies and Mild Asceticism"

[۱۴۲] مسکویہ، تھذیب؛ زبیدی، اتحاف السادۃ؛ کاشانی، المحجۃ البیضاء

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

انسان خود کو اخلاقی نوع کیسے بنا سکتا ہے۔ اور اس تشکیل کا کام نفس (ذات) پر باہم متصل اور معاون اعمال کے مجموعے سے لیا گیا۔ اخلاقی طرزِ عمل اور اللہ اور بنی نوع انسان کے لیے کیے گئے درست اعمال کی سچائی معتدل زہد[۱۴۳] کے اعمال میں آشکارا ہوتی تھی، جس سے مومن کے بدن پر موثر اثر پڑتا تھا اور اس کی روح اس شکل میں آجاتی تھی کہ قلب کے عقلی اخلاقی احکامات قبول کرتی تھی۔ یہاں کائنات میں اپنے مقام کے بارے میں انسان کا نظریہ "حقیقت اور زہد کے باہمی تعلق" کی علمیت پر مبنی ہے، ایسی حقیقت جس کا کوئی منتہا نہیں یہاں تک کہ موت بھی اسے ختم نہیں کرتی۔ جیسا کہ فوکو ہمیں بتاتا ہے نفس (ذات) کی دیکھ بھال کا تصور اب "مبہم اور دھندلا" ہو چکا ہے، یہ علمیاتی تبدیلی کا ثبوت ہے جس میں تکنیکاتِ ذات دراصل تکنیکاتِ بدن میں بدل گئی ہیں؛ یہ تکنیکات "معرفتِ نفس" کا کام بہترین طور پر پورا کرتی ہیں۔ جیسا کہ یہ بات کثرت سے مشاہدے میں آئی ہے کہ "میں" اور "میری چیزوں" پر اصرار کا نرگسیت کی مستقل تلاش سے بہت گہرا تعلق ہے؛ اس سے خارجی واقعات کو نفس کی اپنی ضروریات اور خواہشات سے جوڑا جاتا ہے جسے وجود کا منتہائے مقصود تصور کیا جاتا ہے[۱۴۴]۔ لہٰذا تکنیکاتِ ذات کی تبدیلی کا مطلب ہے کہ فرد کی تربیت کا مقام باطنی نفس نہیں بلکہ خارجی بدن ہے اسی لیے لذت پسندی (hedonism) اور مشغولیتِ ذات (self-indulgence) کے جدید مظاہر پر بات کرنے کا رجحان عام ہے۔ نئی تکنیکاتِ بدن مادی دنیا کے احکامات سنتی ہیں، ان سے صرف بدنی تشکیل ہوتی ہے، بدن مضبوط ہوتا ہے اور زمین پر اس کے زمانی قیام میں طوالت آتی ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس کا نتیجہ مایوسی، انتشارِ ذات اور مکمل نرگسیت ہے۔ تکنیکاتِ ذات میں روزہ نفس کو شکل اور تربیت دیتا ہے لیکن تکنیکاتِ بدن میں یہی روزہ صرف بدن کو مضبوط کرتا ہے، یہ وہ صدف ہے جس میں گوہر نہیں۔ تاہم دونوں قسم کی تکنیکات (technologies) میں روزے کے دیگر معیاری فرق بھی موجود ہیں: ایک میں روزہ ذات کے اندر "نفسِ مطمئنہ" پیدا کرتا ہے دوسرے

---

[۱۴۳] ابن مفلح، ادب، ج ۳، ص ۴۶۵-۴۶۴۔

[144] Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 170

"نرگسیت ذاتی شناخت کی مستقل تلاش فرض کرتی ہے، لیکن یہ وہ تلاش ہے جو ناکام رہتی ہے، کیوں کہ "میں کون ہوں؟" کی بے چین تلاش نرگسی محویت کا اظہار ہے کوئی حقیقت پسندانہ تلاش نہیں۔"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

میں یہی روزہ جسمانی طور پر صحت مند بدن پیدا کرتا ہے؛ تکنیکاتِ ذات (technologies of the self) میں "زہد اور حقیقت کے مابین" تعلق بنتا ہے جب کہ بدن کی تکنیکات میں یہی تعلق جسمانیت اور حقیقت کے مابین ہوتا ہے، اور یہاں حقیقت وہ ہے جو اقدار سے آزاد سائنس دیتی ہے اور سائنس وہ جو ایک میکانکی "سفاک"، "احمق" اور "جامد" دنیا میں کسی معنی اور قدر کو نہیں مانتی[۱۴۵]۔

اس تبدیلی کے ساتھ ایک دوسری تبدیلی علاقاتِ طاقت (relations of power) میں آئی ہے۔ نفس (ذات) کی تکنیکات کا ہدف ان علاقات میں ضبطِ نفس کے تصورات پیدا کرنا ہوتا ہے اس لیے فطرت اور وجود میں ایک خاص قسم کی وحدت پیدا ہوتی ہے جب کہ بدن کی تکنیکات یہ تصور پیدا کرتی ہیں کہ طاقت کے علاقات کا بدنی میدان ہی انسان کا حتمی پیمانہ ہے۔ یہ وہ انسان ہے جو جدید دنیا میں مقیم ہونے کے لیے آیا ہے اور یہ جدید دنیا سیاسی کے سوا کسی چیز کو کم ہی اہمیت دیتی ہے، دنیا کو معیاری طور پر گونگی اور اخلاقی ہدایات سے محروم کہتے ہوئے اس کی تسخیر کے سوا کچھ نہیں سکھاتی۔ یہی وہ انسان ہے جو دنیا کو "حاضر و موجود" (جیسی کہ وہ ہے) کے طور پر دیکھتا ہے؛ یہ انسان اثباتیت پسند (positivist) ہے جو طاقت اور جبر کو سماجی سیاسی تعلقات کے واحد قانون کے طور پر مانتا ہے۔ (یہاں یہ بات قابلِ ملاحظہ ہے کہ یہ تبدیلی فوکو کی اپنی پاور / نالج تھیوری کے ظہور اور دورِ حاضر میں اس کی اہمیت کی وضاحت کرتی ہے؛ میرے خیال میں یہ تھیوری ایسے کلچر کے لیے احمقانہ اور غیر متعلقہ ہو گی جس میں تکنیکاتِ نفس پر زور دیا جاتا ہے۔ ایک اہم لحاظ سے، فوکو کی بطور پاور تھیورسٹ (طاقت کی نظریہ سازی کرنے والا) کامیابی کی وجہ اس کی یہ تشخیص ہے کہ ہم جدیدیوں کے لیے ذات کی دیکھ بھال کا تصور "مبہم اور دھندلا" ہو چکا ہے)۔

لہٰذا غزالین پراجیکٹ اخلاقیات، قانون، الٰہیات، تصوف اور فلسفے میں نہ صرف فکری تالیف کا اظہار ہے بلکہ مسلم ذات کی ایک "بشریاتی" سیاحت بھی ہے جس میں اس ذات کو منہاج کی صورت متشکل کرنے والی فکری، سماجی و اجتماعی اور نفسیاتی قوتوں سے ملاقات ہوتی ہے۔ پانچ بنیادی ستونوں (اس تصور کی محکم اور ثابت بنیادیں کہ مسلمان ہونے کا کیا مطلب ہے) پر فقہی مباحث نہ صرف مسلّمہ تسلیم کیے جاتے ہیں بلکہ

---

[۱۴۵] ملاحظہ ہو باب چہارم فصل اول۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

انہیں ادراکی اور کرداری تعمیر کے سماجی و نفسیاتی آلات کے طور پر لیا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں فقہی شریعت ثقافت کا میدان بن جاتی ہے کیوں کہ جدید ریاست سماجی اور ثقافتی گرگٹ بن چکی ہے۔ غزالین اور پوری ماقبل جدید اسلامی روایت میں قانون نہ صرف سماجی اور ثقافتی معیارات[۱۴۶] بلکہ نیم صوفیانہ طور پر نفسیات کے ساتھ بھی جدلیاتی عمل میں گندھا ہوا ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم اطمینان سے کہہ سکتے ہیں کہ شریعت (اور اس کا اخلاقی قانونی کردار) عملی تصوف کے میدان کا اظہار ہے اس لیے اسلام کے حقیقی صوفیانہ طریقوں سے مکمل طور پر مربوط ہے۔ اگر ہم یہ بات تسلیم کر لیں تو اس کے نتائج کثیر بھی ہوں گے اور شدید بھی۔ اگر شریعت ایک نفسیاتی صوفیانہ روایت (بھی) تھی اور اگر اس نے اسلامی تحکیم کی منہاجی اور غیر متنازعہ "قانون ساز" طاقت کی تشکیل کی تھی[۱۴۷] تو پھر یہ تحکیم صرف قانون، اخلاقیات اور ان کے نامیاتی ارتباط کے متعلق نہ تھی؛ یہ مساوی طور پر دنیا کے صوفیانہ ادراک کے بارے میں بھی تھی، یہ ادراک معاشرے کی (صوفی نما فقہا[۱۴۸] کی نمایندہ جماعت کے ذریعے) گہرائی میں پیوست تھا، اور یہ معاشرہ طرزِ بود و باش میں قانونی، اخلاقی اور صوفیانہ معانی کے مابین کوئی فرق نہ کرتا تھا۔

یہاں یہ سوال ہونا چاہیے کہ اگر جدید ریاست میں قانون ساز طاقت غیر متنازعہ اور اختصاصی طور پر ملک کا قانون وضع کر سکتی اور یہ قانون (شہری آبادی کی حدود کے اندر) عدلیہ اور انتظامیہ کے لیے انتہائی محترم ہوتا تو ہماری دنیا کیسی ہوتی؟ اور اگر یہ قانون (بہ یک وقت) اخلاقی اور نیم صوفیانہ دونوں ہوتا تو طاقتوں کی اس حقیقی علیحدگی میں ہماری دنیا کیسی ہوتی؟ ہم نے دیکھا کہ مغربی فلسفۂ اخلاق نے فکر کے خاص تنقیدی فرقوں کو جنم دیا ہے جو یورپی فکری ورثے کی اخلاقی رپورتاژ پر انحصار کرنے کی دعوت دیتے ہیں[۱۴۹] لیکن حقیقت میں یہ کوشش نہایت کم زور ہے اور ایک منہاج تو کیا ایک ظہور پذیر منہاجی قوت بننے کے مقام تک

---

[۱۴۶] ملاحظہ ہو باب سوم فصل دوم، Hallaq, Shari'a, pp. 159–196

[۱۴۷] ملاحظہ ہو باب سوم۔

[۱۴۸] یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ماقبل جدید اسلام میں چھوٹے بڑے دس فقہا میں سے نو کسی نہ کسی قسم کے تصوف سے تعلق رکھتے تھے۔ ہو سکتا ہے یہ اندازہ بھی شدید طور پر کم ہو۔

[۱۴۹] اس فرقے کی سرکردہ شخصیات چارلس ٹیلر اور بالخصوص السدیر میکنٹائر ہیں۔ ملاحظہ ہو باب اول اور ہفتم۔ اور:
Taylor, *Sources of the Self*; *Malaise of Modernity*; MacIntyre, *After Virtue* and *Whose Justice?*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بھی نہیں پہنچ سکی۔ ریاست اور اس کا کامیابی سے پیدا کردہ فرد (اور سرمایہ داری اور کارپوریشن بھی) مل کر مستقل مزاجی اور نہایت زور و شور سے یہ بات یقینی بنانے میں لگے ہوئے ہیں کہ اس قسم کا منہاج وجود میں نہ آ سکے، بشمول اور بالخصوص ایک اسلامی منہاج۔ بلحاظ تعریف، ریاست کا جدید انسان ہمارے منظورِ نظر اخلاقی انسان کا متضاد ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معاصراتی گلوبلائزیشن اور اخلاقی اقتصادیات

ہر جگہ زر (مال) کو ایک ہدف اور مقصد سمجھا جاتا ہے اور اس طرح وہ بے شمار اشیا جو حقیقتاً بذات خود ہدف ہیں محض ذرائع خیال کی جاتی ہیں۔

Georg Simmel, *The Philosophy of Money*

فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَ اتَّقٰی ﴿۵﴾ وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنٰی ﴿۶﴾ فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰی ﴿۷﴾ وَ اَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَ اسْتَغْنٰی ﴿۸﴾ وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنٰی ﴿۹﴾ فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰی ﴿۱۰﴾ وَ مَا یُغْنِیْ عَنْهُ مَالُهٗۤ اِذَا تَرَدّٰی ﴿۱۱﴾ اِنَّ عَلَیْنَا لَلْهُدٰی ﴿۱۲﴾ وَ اِنَّ لَنَا لَلْاٰخِرَةَ وَ الْاُوْلٰی ﴿۱۳﴾ فَاَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظّٰی ﴿۱۴﴾ لَا یَصْلٰىهَاۤ اِلَّا الْاَشْقَی ﴿۱۵﴾ الَّذِیْ كَذَّبَ وَ تَوَلّٰی ﴿۱۶﴾ وَ سَیُجَنَّبُهَا الْاَتْقَی ﴿۱۷﴾ الَّذِیْ یُؤْتِیْ مَالَهٗ یَتَزَكّٰی ﴿۱۸﴾

تو جس نے (اللہ کی راہ میں مال) دیا اور پرہیز گاری (کی راہ اختیار) کی۔ اور اچھی بات کو سچ سمجھا۔ تو البتہ ہم اس کو آسان کریں گے آسانی (کے گھر) کے لیے۔ اور جس نے (اللہ کی راہ میں دینے سے) بخل کیا اور (اللہ سے) بے نیازی برتی۔ اور اچھی بات کو جھٹلایا۔ تو البتہ ہم اس کو آسان کریں گے سختی (کی جگہ) کے لیے۔ اور اس کا مال اس کے کچھ کام نہ آئے گا جب وہ (جہنم کے گڑھے میں) گرے گا۔ بے شک راہ دکھانا ہمارا کام ہے، اور ہمارے ہی اختیار میں ہے دنیا بھی اور آخرت بھی۔ تو (لوگو) ہم نے تم کو (دوزخ کی) بھڑکتی ہوئی آگ سے خبردار کر دیا ہے۔ (اور) بدبخت ہے جو اس میں داخل ہو گا جو (دنیا میں حق کو) جھٹلاتا اور (اس سے) روگردانی کرتا رہا۔ اور اس سے دور رکھا جائے گا وہ شخص جو بڑا پرہیز گار ہے۔ (اور) جو اپنا مال (اللہ کی راہ میں اس لیے) دیتا ہے کہ (گناہوں سے) پاک ہو جائے۔

القرآن الکریم، سورۃ واللیل، آیات ۵ تا ۱۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنّٰتٍ وَّعُيُوْنٍ ﴿۱۵﴾ وَفِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ ﴿۱۹﴾

بے شک متقی لوگ (اس دن) باغوں اور چشموں میں ہوں گے۔ اور ان کے مالوں میں حق تھا سائل اور محروم کے لیے۔

القرآن الکریم، سورۃ الذاریات، آیات ۱۵، ۱۹

وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿۱۰﴾

اور سائل کو نہ جھڑکنا۔

القرآن الکریم، سورۃ والضحیٰ، آیت ۱۰

آیئے، محض بحث کی خاطر ہم فرض کر لیتے ہیں کہ اسلامی تحکیم مکمل طور پر قائم ہو چکی ہے۔ چلیں ہم فرض کر لیتے ہیں کہ اس کی تخلیق کے لیے درکار کم سے کم شرائط پوری کر دی گئی ہیں، ان شرائط میں درج ذیل شامل ہیں لیکن انہی تک محدود نہیں:

۱) حاکمیتِ الٰہیہ کا قیام جس میں اللہ کے کونیاتی اخلاقی قوانین اخلاقی اصولوں کے نظام کے طور پر عملاً "قانونی" اصولوں میں شامل ہو چکے ہیں؛

۲) طاقتوں کی علیحدگی ہے جہاں قانون ساز (متذکرہ بالا "قانونی" اصولوں کو دریافت کرنے والا) مکمل طور پر آزاد ہے اور وطن کے تمام قوانین کے منبع کا اصلی نمایندہ ہے؛

۳) قانون ساز اور عدلیہ کی طاقتوں کی بُنت ایک اخلاقی ریشے سے ہوئی ہے جس کا تانا بانا حقیقت اور امر واقع اور کیا ہے اور کیا ہونا چاہیے کا یک جان آمیزہ ہے؛

۴) ایک انتظامی طاقت ہے جو زیادہ تر قانون ساز ارادے کے نفاذ تک محدود ہے اور اسے اس ارادے سے ہم آہنگ عارضی اور چھوٹے پیمانے کے انتظامی قواعد جاری کرنے کی اجازت ہے؛

۵) ایسے حالات ہیں جہاں اخلاقی بنیادوں والے عملی "قانونی اصول" معاشرے کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں، امت کے اندر اجتماعیت کی پرورش کر رہے ہیں اور ایک اخلاقی تشکیلی اکائی کے طور پر اس اجتماعیت کے مفادات کی اطاعت کر رہے ہیں (اس میں مساوات پسندی کی اچھی خاصی خوراک اور قرآنی بنیادوں پر قائم سماجی عدل کا نظام بھی شامل ہے)؛

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۶) تمام سطحوں پر تعلیمی اداروں کی تشکیل اور کار فرمائی ایک مکمل طور پر آزاد تمدنی معاشرے کے ہاتھوں میں ہے اور خود اس معاشرے کی تشکیل متذکرہ بالا پانچوں شرائط کی جدلیات سے ہوئی ہے؛

۷) پرائمری اور اعلیٰ تعلیمی نظام افضل زندگی کے معانی کے بارے میں سوالات پوچھتا ہے اور ان کے جوابات دیتا ہے، سائنس اور انسانی علوم کی صرف اسی حد تک اجازت دیتا ہے جہاں تک اخلاقی افضل زندگی کی تحقیق ہونی چاہیے (یہاں عقل کو آلہ نہیں بنایا گیا)؛

۸) سٹیزن کا تصور کامیابی سے منہاجی طور پر اخلاقی معاشرت میں بدل دیا گیا ہے، اور اس معاشرت میں ہر فرد دوسرے افراد کے ساتھ باہمی بندھنوں کے ایک اخلاقی رشتے میں بندھا ہوا ہے (یہاں شمٹ کا سیاسی تصور طاقِ نسیاں میں رکھ دیا گیا ہے اور اسی کے ساتھ ہی سٹیزن کی قربانی کا تصور بھی)؛

۹) امتِ مسلمہ کے انفرادی ارکان اہتمامِ نفس (ذات کی دیکھ بھال) کے فن کی ریاضت کرتے ہیں اور اپنے آپ کو مجموعی طور پر اخلاق سے معمور کائنات کی توسیع سمجھتے ہیں۔

ا۔ گلوبلائزڈ دنیا

اچھا، تو تحکیم کی اس قسم کی منہاجی شکل کے وجود میں آنے کو فرض کرنے کے ساتھ ساتھ ہمیں یہ بھی فرض کرنا بلکہ مسلّمہ طور پر ماننا پڑے گا کہ اب اس تحکیم کو جدید ریاستوں کی ایک کمیونٹی میں زندگی گزارنی ہے، اور ان تمام ریاستوں کی تشکیل ان معیارات کے مطابق ہوئی ہے جن کی وضاحت ہم کتاب ہٰذا کے پچھلے چار ابواب میں کر چکے ہیں۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، عوامی حاکمیت کا معیاری تصور دیگر ریاستوں کے وجود کو منطقی طور پر مفروضہ اور نتیجہ دونوں کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔ ایک ریاست کی تعریف صرف اور صرف دوسری ریاستوں کے وجود سے کی جاتی ہے اور ریاستوں کے اس معاشرے کا ہر رکن (یعنی ہر ریاست) ہر دوسرے رکن کو مقتدرِ اعلیٰ یعنی حاکمیت کا مالک سمجھتا ہے[1]۔ ہماری دنیا صرف ریاستوں سے مل کر نہیں بنی

---

[1] Breuilly, *Nationalism*, 369

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بلکہ یہ ایسی جگہ بھی ہے جس میں ان ریاستوں کے درمیان یا مابین کسی لاسیاسی (apolitical) خلا کا کوئی وجود نہیں۔ جو شخص ریاست کے بغیر ہے وہ غیر معروف اور غیر مرغوب ہے۔ لہٰذا اسلامی تحکیم سیاسی طور پر تسلیم شدہ اکائی کی حیثیت سے تشکیل پانا چاہتی ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ قومی ریاستوں کی کمیونٹی کا رکن ہونا تسلیم کرے خواہ اس کا نظریۂ حیات وکائنات ان ریاستوں سے کتنا ہی اختلافی کیوں نہ ہو۔

تاہم، بات یہیں پر ختم نہیں ہوتی۔ ریاستوں کے اس بین الاقوامی نظام پر ایک نئے طاقتی تعلق (power relation) کا غلبہ بڑھتا جارہا ہے جسے گلوبلائزیشن کے نام سے جانا جاتا ہے۔ اگرچہ دنیا نے دو ہزار سال تک بین العلاقائی فتوحات، نقل مکانیوں اور تجارتی سرگرمیوں کا مشاہدہ کیا ہے لیکن جدید گلوبلائزیشن ایک مختلف خصوصیت کی حامل ہے[2]۔ یہ محض ایک اقتصادی مظہر نہیں (جیسا کہ ماقبل جدید تجارتی شکل اصلاً تھی، اگرچہ چھوٹے پیمانے پر تھی)؛ یہ مہلک طور پر اقتصادی ہے مگر یہ وسیع اور شدید طور پر سیاسی اور ثقافتی بھی ہے۔ گلوبلائزیشن کی جدید شکل کی لازمی خصوصیت مقامی اور گلوبل کے مابین ایک عدیم النظیر جدلیات ہیں (جسے طاقت ور مواصلاتی ٹیکنالوجی نے پیدا کیا ہے) جس میں مقامی واقعات کی آمد خود بہ خود اور ہم آہنگانہ طور پر گلوبل معانی پیش کرتی ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ گلوبل معانی اور واقعات مقامی زندگی سے الجھتے ہیں، اور ایک خودکار طریقے سے گلوبل معانی کو مقامی دنیا کا خاصہ اور حصہ بنادیتے ہیں۔

سادہ لفظوں میں، سیاسی اور بالخصوص اقتصادی بین الاقوامی نیٹ ورکس نے ریاستی سرحدوں پر اپنا تسلط جمالیا ہے جس سے یہ سرحدیں غیر اہم ہوگئی ہیں۔ مزید برآں، یہ واضح ہوتا جارہا ہے کہ گلوبلائزیشن کی طرف لے جانے والی اس زوردار تحریک پر جن مارکیٹوں اور معیشتوں کا کنٹرول اور قبضہ ہے وہ اشتراکی، مساوات پسندانہ یا عوامی نہیں بلکہ سرمایہ دارانہ ہیں۔ گلوبلائزیشن واضح طور پر امیر اور طاقت ور ریاستوں اور ان کی سرپرستی میں چلنے والی دیوہیکل کارپوریشنوں کا پراجیکٹ ہے[3]، اور یہ پراجیکٹ کم زور ریاستوں پر جبراً مسلط کیا گیا ہے[4]۔ اور واقعہ یہ ہے کہ ان طاقت ور ریاستوں کا سیاسی اقتصادی منہاج لبرل ہے۔ کوئی بھی دوسری

---

[2] Held et al., *Global Transformations*, 340–341, 363–369

[3] Guibernau, "Globalization and the Nation State," 246; Sørensen, *Transformation of the State*, 33

[4] "چوں کہ گلوبلائزیشن غربت کم کرنے میں کامیاب نہیں ہوئی اور نہ ہی اس نے استحکام یقینی بنانے میں کامیابی حاصل کی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

نمایاں اقتصادی سیاسی قوت نہیں ملے گی[5]۔ اس غلبے کے ساتھ لبرل نظام کا ہدف یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے ایک واحد یا متحدہ عالمی مارکیٹ تخلیق کی جائے جو سانجھے اور مشترکہ بلکہ مشابہ قانونی اصولوں کے مطابق کام کرتی ہو[6]۔ اگرچہ گلوبل لبرل آرڈر ریاستی سرحدیں پار کر جاتا ہے لیکن ہر لبرل ریاست میں ایک ہی آئیڈیالوجی کا اظہار کرتا ہے، اور لبرل ریاست گلوبلائزیشن کی جدید ترین شکلوں کے لیے ساز گار بنائی گئی ہے۔ ان دونوں کے مابین مضبوط تعلق اور ربط کا انکار کرنا مشکل ہے اور اگر اتنی بات مان لی جائے تو پھر منہاجی جدید ریاست کے اساسی نظریاتی اجزائے ترکیبی میں گلوبلائزیشن کا چلن اور اس کا نظام عمل بنیادی آئیڈیالوجی ہیں[7]۔

تاہم اس تال میل سے ریاست اور گلوبلائزیشن کے مابین تعلق کی کوئی ایک تشریح نہیں کی جا سکتی۔ سیاسی اور بین الاقوامی تعلقات کی تھیوری نے اس سوال پر تقریباً دو عشروں تک بحث کی ہے اور یہ بحث دو بڑے فکری گروہوں میں بٹ گئی ہے[8]۔ پہلا گروہ کہتا ہے کہ گلوبل سرمایے کی تحریک میں شامل ہو کر ریاست اپنی خود مختاری، طاقت اور مرکزیتی اہلیت مسلسل کھو رہی ہے[9]۔ گلوبلائزیشن کے بوجھ اور زور کی وجہ ریاست خود

ہے۔۔۔ گلوبلائزیشن کے ناقدین مغربی ملکوں پر منافقت کا الزام لگا رہے ہیں اور یہ ناقدین درست ہیں۔ مغربی ملکوں نے غریب ملکوں پر دباؤ ڈالا ہے کہ تجارت کی راہ میں حائل رکاوٹیں دور کریں، لیکن اپنی رکاوٹیں ویسی ہی رکھیں جس سے ترقی پذیر ملک اپنی زرعی مصنوعات برآمد نہ کر سکے اور اس طرح انتہائی ضروری آمدن سے محروم رہے۔ ریاست ہائے متحدہ امریکا بلاشبہ بڑے مجرموں میں سے ایک ہے۔" Stiglitz, Globalization and its Discontents, p. 6

[5] Teeple, *Globalization*

[6] Kahn, *Putting Liberalism*, 235–236; Teeple, *Globalization*, 1–5; For summary of liberal and neoliberal market philosophy, see Jessop, *Future of the Capitalist State*, 218–220

[7] قارئین کو یاد ہو گا کہ باب دوم میں ہم نے سرمایہ داری (یا کسی دوسرے اقتصادی ماڈل کو) ریاست کی لازمی جوہری صفت شمار نہیں کیا تھا اور اس بات کی تردید کی تھی کہ ریاست کے ریاست ہونے کے لیے کسی خاص اقتصادی رجحان کا اختیار کرنا ضروری نہیں۔ مثال میں ہم نے سابقہ سوویت یونین پیش کیا تھا تاہم کیوبا بھی ایک دوسری مثال ہے (اور اب حال ہی میں چین اور سوشلسٹ ری پبلک ویت نام بھی)۔ اسی لیے ہم "چلن" کے لفظ پر اصرار کرتے ہیں کیوں کہ اگر دنیا کی بڑی اقتصادی، عسکری اور سیاسی طاقتیں سوشلسٹ ہوتیں اور پوری دنیا میں سوشل ازم اور سوشلسٹ اقتصادی ماڈل پھیلانے میں مفاد رکھتیں تو گلوبلائزیشن کی سرمایہ دارانہ آئیڈیالوجی بڑی آسانی سے سوشلسٹ ہو سکتی تھی۔

[8] Marsh et al., "Globalization and the State," 172–189

[9] Strange, *Retreat of the State*; Spruyt, *Sovereign State*; Albrow, *Global Age*; Wriston, *Twilight of Sovereignty*; and Ohmae, *End of the Nation State*

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کو اداروں کے متحدہ مجموعہ کے طور پر سنبھالے رکھنے کی اہلیت کھو رہی ہے، اس عمل میں اس کی انتظامی طاقت اور حاکمیت متاثر ہوتی ہے"[10]۔ اقتصادی گلوبلائزیشن کے زور سے ریاست کی اپنے اندرونی معاشی، سیاسی اور ثقافتی میدانوں کو کنٹرول کرنے کی طاقت بھی ایک خاص حد تک کم ہو گئی ہے۔ تاہم مخصوص اقتصادی اور دیگر میدانوں میں ریاست کی کم ہوتی ہوئی طاقت کا یہ مطلب نہیں کہ ریاست غائب ہو رہی ہے۔ یہ قوتِ ناظمہ کے طور پر موجود ہے اور گلوبل ادارے اس کی سرحدوں کے اندر اور باہر مارکیٹوں کی مزید توسیع کے لیے اسی پر انحصار کرتے ہیں۔ تاہم یہ بات طے ہے کہ طاقت کا توازن ریاست سے دور اور گلوبل مارکیٹ کے حق میں منتقل ہو گیا ہے اور ہو رہا ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس نئی گلوبلائزڈ دنیا میں قومی ریاست اپنا مقام اور طاقت قائم رکھنے کی اہل ہے۔ اس فکر کے مطابق ریاست ایک کلیدی سیاسی اداکار کے طور پر باقی ہے جس نے بین الاقوامی اقتصادی مارکیٹ کی قوتوں کی نہ صرف مزاحمت کی ہے بلکہ ان پر حکم بھی لگایا ہے"[11]۔ ریاست وطنی اقلیم اور شہریت کا تصور وضع کرنا جاری رکھے ہوئے ہے اور یہ تصور اب بھی اتنا ہی ٹھوس ہے جتنا کہ گذشتہ صدی میں رہا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ بین الاقوامی قواعد کی توسیع کے باوجود (اگر اس کی وجہ سے نہیں تو) ریاست نے اپنا سیاسی کردار قائم رکھا ہے۔ ریاست نہ صرف ان قواعد کی تخلیق میں اہم کردار ادا کرتی ہے بلکہ بین الاقوامی اور ماورائے قوم کارپوریشنوں کو جواز بھی عطا کرتی ہے"[12]۔ ریاست اب بھی حاکمیت اور آزادانہ قانون سازی کے مزے لے رہی ہے اور جائز جبر کے ذرائع پر اس کا اختصاصی کنٹرول ہے۔ یہ افسر شاہی مشینری پر مطلق طاقت رکھتی ہے اور معاشرت میں اس کی ثقافتی سرایت میں توسیع جاری ہے۔ ریاست کے پاس طاقت کا مضبوط ڈھانچہ ہے اور محرک اور ردِّ عمل کے قوانین کے ذریعے اس نے گلوبلائزیشن کے مسابقتی چیلنجز پر فائدہ مند ردِّ عمل دکھایا ہے اور اس طرح ان میدانوں اور دیگر شعبوں میں خود کو مضبوط بنایا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ریاست ہی وہ "مرکزی ادارتی فریم ورک ہے جس کے اندر اور جس کے ذریعے گلوبلائزیشن کی حالیہ کشتی

---

[10] Bauman, *Globalization*, 55–76
[11] Hirst and Thompson, *Globalization in Question*; Jessop, *Future of the Capitalist State*; and Sorensen, *Transformation of the State*
[12] Hirst and Thompson, *Globalization in Question*, 98

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لڑی جارہی ہے"[13]۔ اور پھر یہ دوسرا گروہ اپنے دلائل میں وزن پیدا کرنے کے لیے ان سماجی اور معاشی تفاوتوں پر سنجیدہ غور کرتا ہے جنہیں گلوبلائزیشن نے پیدا کیا اور ان میں شدت پیدا کی ہے[14]۔ یہ تفاوتیں سماجی اور سیاسی اضطراب پیدا کر رہی ہیں جن پر ریاست ہی قابو پا سکتی ہے اور ریاست یہ کام دولت کی تقسیم اور سماجی عدل کے میدانوں میں اصلاحات اور پالیسیوں کے ذریعے کرتی ہے[15]۔ دوسرے لفظوں میں، ریاست کی ناگزیریت باقی رہے گی۔

ہمارے مقاصد کے لیے اس دوسرے گروہ میں شامل ہونا ممکن ہے جسے نام نہاد تبدیلی پسند مکتب فکر[16] کہا جاتا ہے کیوں کہ اس مکتب فکر کے مطابق قلیل مدت میں ریاست گلوبلائزیشن کے مجموعی اثرات برداشت کرنے کی اہل ہے اور طویل مدت میں خود کو ایسے نظام میں ڈھالنے یا تبدیل کرنے کی اہل ہے جس میں روایتی سیاسی اور سماجی زمرے نئے زمروں سے تبدیل ہو جائیں گے۔ دوسرے لفظوں میں ریاست اپنی تشکیلِ نَو کرنے کے قابل رہے گی اور اس طرح گلوبلائزیشن کے چیلنجز کا کامیابی سے سامنا کر سکے گی[17]۔

یہ دونوں مکاتب فکر جن کا خاکہ اور ان کے نظریات کی وضاحت ہم نے پیش کی ہے[18]، ان کے مطابق ریاست یا تو مزاحمت کرتے ہوئے قائم رہے گی یا طاقت کے نئے گلوبل ڈھانچے سے تبدیل ہو جائے گی۔ یہ موقف کہ ریاست گلوبلائزیشن کے چیلنجز کا سامنا کرنے کے لیے خود کو ڈھال لے گی، ہمارے نزدیک غیر ضروری اور فضول ہے کیوں کہ یہ موقف اس لازمی قضیہ کو تسلیم نہیں کرتا کہ تبدیلی اور تشکیل نو ریاست کے جوہر میں شامل ہیں۔ چلیں ہم مان لیتے ہیں کہ ماضی میں ریاست تشکیل نو کے عمل سے گزری اور یہ عمل جاری رکھے گی تو یہ مفروضہ دوسرے گروہ کی فکر میں مخفی طور پر موجود ہے۔ لیکن یہ تبدیلیاں اتنی زیادہ نہ ہوں کہ ریاست کی ہیئت قلبی بدل جائے اور ریاست میں کسی ایسی چیز کی کمی ہو جائے جو گذشتہ دو صدیوں سے اس میں موجود رہی۔ کیوں کہ اگر ایسا ہوتا ہے تو پھر ہم ریاست کا مرثیہ (requiem) لکھنے یا اس پر فاتحہ پڑھنے کے سوا کوئی گفت گو نہیں کر سکتے۔ اس وقوعے کے بعد (اگر کچھ رہا تو) ہمارے پاس صرف

---

[13] Marinetto, *Social Theory*, 125
[14] Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*
[15] Ashford, "Constitution of Poverty," 149–167. Teeple, *Globalization*, 51–80
[16] Sørensen, "Transformation of the State," 190–208
[17] Shaw, "State of Globalization," 497–513; Held et al., *Global Transformations*
[18] Mann, "Has Globalization Ended?"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پہلا موقف رہ جائے گا کیوں کہ یہی موقف ریاست کی اہلیت یا نااہلی کے تجزیے پر قائم ہے۔

لہٰذا ہمارے پاس تین قیاسی امکانات ہیں: گلوبلائزیشن کی مکمل فتح، ریاست کی مکمل فتح یا ان دونوں کے مابین عناد اور تعاون کی مسلسل کش مکش۔ مستقبل قریب میں کوئی بھی فتح واقع ہوتی نظر نہیں آتی لہٰذا ہمارے پاس صرف تیسرا امکان بچتا ہے جو موجودہ زمینی حقیقت اور موجودہ حالات میں کمی بیشی کا اظہار ہے۔ ہم مطمئن ہیں کہ اگر اسلامی تحکیم جدید ریاست کے ساتھ متعارض اور متصادم ہے (جیسا کہ ہم دیکھ چکے) تو پھر اس کی ان دو کے ساتھ موافقت اور بھی کم ہو جائے گی:

۱۔ گلوبلائزیشن کی حالیہ (یا آیندہ) شکل کے ساتھ جس میں یہ تحکیم کی واحد شکل رہے گی؛

۲۔ ریاست اور گلوبلائزیشن کی اس شکل کے مابین کش مکش کا کوئی بھی تالیفی نتیجہ۔

اب، گلوبلائزیشن سے کئی مختلف چیزیں مراد لی جاتی ہیں جن میں سے کوئی بھی غیر اہم یا سنجیدہ نتائج سے خالی نہیں۔ ہم مختصراً تین مرکزی خصوصیات کا ذکر کرتے ہیں جن میں سے پہلی خصوصیت ثقافتی ہے[19]۔ نئی مواصلاتی تکنیکات (telecommunication technologies) نے ثقافت اور ثقافتی شکلوں کی پیداوار پر ریاست کی اجارہ داری ختم کر دی ہے، اب یہ میدان متحارب قوتوں کے لیے کھلا ہے جو ثقافتی شکلوں کو مجموعی طور پر گلوبلائز کر رہی ہیں۔ بڑے آرام سے کہا جا سکتا ہے کہ مقامی روایتی ثقافتوں کے بعض مخصوص پہلو گلوبلائزیشن کی وجہ سے محفوظ ہو چکے ہیں (عالمی ورثے کے مقامات بارے تو سنا ہی ہو گا) تاہم یہ عجائب گھر نما مظاہر عام طور پر مغربی ثقافتی اقسام کے جارحانہ اور تابڑ توڑ حملوں کی زد میں اور اپنی بقا کی آخری لڑائی لڑ رہے ہیں (مغربی ثقافتی اقسام کے لیے اس پر سوچیے: مغربی فنونِ اداکاری، میکڈونلڈ کی خوراک، وال مارٹ کی مٹھائیاں، جدید تراش خراش کے بزنس سوٹ، شراب نوشی کا کلچر اور ایفرو ایشیائی ممالک کا اپنی روایتی ثقافتی اشکال ترک کرنا اور ان کی پیداوار کے ذرائع کا ختم ہونا تاکہ ان کے مقابل مغربی متبادل لائے جا سکیں)۔ ثقافتی انتشار کا خطرہ (اگرچہ کم حد تک) کچھ مغربی خطوں پر بھی منڈلا رہا ہے جس کی ایک مثال قوبک (کینیڈا کا سب سے بڑا صوبہ اور فرانس کی سابقہ کالونی) ہے جو انگریزی امریکی ثقافتی استعمار کے خلاف مسلسل جدوجہد کر رہا ہے۔ کاتالان اور باسق (ان کا تعلق فرانس اور اسپین سے ہے) مزید دو مثالیں ہیں۔

---

[19] Held et al., *Global Transformations*, 327–363

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ غیر مغرب پر ثقافتی غلبہ غالب سیاسی اور عسکری طاقت کی شکلوں سے مربوط ہے اور یہ شکلیں معیشت اور مارکیٹوں سے مربوط ہیں[20]۔ تو اس لحاظ سے ریاست گلوبلائزیشن کا نمایاں منبع ہے۔ جیسا کہ مارٹن شا نے بحث کی ہے، جدید ریاست کی معاصر منہاجی شکل صرف ایک قومی ریاست نہیں بلکہ "ایک مہیب، ادارتی طور پر پیچیدہ اور ریاستی طاقت کا ادغام بھی ہے" جو "مزید کئی تبدیلیوں سے گزر چکا ہے اور یہ دیکھنا ممکن ہوتا جا رہا ہے کہ مغربی ریاست ریاستی طاقت کی ایک گلوبل شکل ہے"[21]۔ مائیکل مین کی تھیوری کو بنیاد بناتے ہوئے (اسے کارل شمٹ کا تذکرہ بھی کرنا چاہیے تھا) شا کہتا ہے کہ اہمیت کے اعتبار سے گلوبلائزیشن جتنی اقتصادی قوت ہے اتنی ہی سیاسی اور عسکری قوت بھی ہے اور یہ کہ یہ طاقتیں "کم و بیش پوری دنیا پر" مغرب کے مسلسل غلبے کا اظہار ہیں[22]۔

تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ گلوبلائزیشن کا اقتصادی پہلو سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ یہ آسیان، یورپی یونین، نیفٹا (امریکا، کینیڈا اور میکسیکو کے مابین آزاد تجارت کا معاہدہ)، ایشیا پیسفک اکنامک کوآپریشن، کامن ویلتھ انڈی پنڈنٹ اسٹیٹس اور اقتصادی تعاون و ترقی کی تنظیم (او ای سی ڈی) کی پہلی ترجیح ہے، عالمی ادارۂ تجارت، آئی ایم ایف، عالمی بینک اور دیگر کا تو ذکر ہی کیا[23]۔ مالیاتی گلوبل مارکیٹ کا بہت بڑا اور بڑھتا ہوا حصہ گلوبل عسکریت پسندی کے اخراجات ہیں جو گلوبلائزیشن کا ایک دوسرا آلہ ہے[24]۔ ۱۹۹۰ء کے وسط تک عالمی برآمدات عالمی پیداوار کا سترہ فی صد تھیں جو کہ پچھلے تیس برسوں کی مجموعی شرح سے دس فی صد زیادہ تھیں[25]۔ یہ اعداد و شمار بڑھ چکے ہیں اور آئے دن بڑھ رہے ہیں۔ لہٰذا یہ بات عین واضح حقیقت ہے کہ گلوبلائزیشن (مجموعی طور پر جدید معاشرے کی طرح) مادی دولت اور اقتصادی خوش حالی سے نوازتی ہے۔ اس لحاظ سے ہم ایک اقتصادی ماڈل دیکھ رہے ہیں جو اسی منطق سے نکلتا ہے جس سے منہاجی ریاست نکلتی ہے اور یہ ریاست اپنے نقطہ نظر میں کٹر طور پر لبرل ہے[26]۔ تاہم عالمی معیشت انتہائی مرغوب اور کم سے کم

---

[20] Ibid., 87–148
[21] Shaw, "State of Globalization," 497
[22] Ibid., 502
[23] Stiglitz, *Globalization and Its Discontents*; Held et al., *Global Transformations*, 149–18
[24] Shaw, "State of Globalization"
[25] Sørensen, *Transformation of the State*, 30
[26] Kahn, *Putting Liberalism*, 235–236; Teeple, *Globalization*, 1–5

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ضوابط کی پابند ہے اس لیے نظام سے بہت کم مشابہت رکھتی ہے[۲۷]۔ ریاست نے سماجی عدل اور دولت کی تقسیم کے مسائل سے نبٹنے کے لیے میکانزم بنائے ہیں (امریکا جزوی استثنا ہے خواہ اس کا موازنہ اس سے کہیں کم خوش حال ملکوں سے کیا جائے) لیکن عالمی معیشت میں ایسی کوئی چیز نہیں۔ اس لحاظ سے ریاست کا ریکارڈ گلوبلائزیشن کے انتظامات سے کہیں زیادہ بہتر ہے۔ تاہم جہاں مارکیٹ اور سرمایے کی بات آتی ہے وہاں ریاست گلوبلائزیشن کے خلاف ہمیشہ کھڑی نہیں ہوتی (گویا کہ گلوبلائزیشن ریاست کے قابو میں نہیں آسکتی) جیسا کہ گلوبلائزیشن کے کچھ نظریات ایسا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ گلوبلائزڈ فری مارکیٹس ریاست کے کیے ہوئے کام ہیں، جن کا موجودہ صورت حال میں کرتا دھرتا بنیادی طور پر امریکا ہے لیکن یورپ، جاپان اور چین بھی شامل ہیں۔

ریاست کے کردار کی ایک نمایاں مثال (جو ہماری تحقیق کے لیے اہم ہے) یہ واضح حقیقت ہے کہ ریاست کی تخلیق کی ہوئی اور ریاست کے دیے ہوئے قواعد پر چلنے والی کارپوریشنیں گلوبل اکانومی میں مرکزی کردار ادا کرتی ہیں[۲۸]۔ گلوبلائزیشن کے فوائد اور نقصانات پر بات کیے بغیر یہ کہا جا سکتا ہے کہ بلاشبہ کارپوریشن گلوبلائزیشن کی قوتِ متحرکہ ہے[۲۹]۔ لہٰذا گلوبلائزیشن کو اس کی غالب خصوصیات کے ذریعے شناخت کرنا معقول بات ہے یعنی اس کی کارپوریٹ اخلاقیات کا تجزیہ کیا جائے جسے ریاست کی حمایت حاصل ہوئی اور مسلسل ہو رہی ہے[۳۰]۔ اس حقیقت کے باوجود کہ ابتدائی جدید ریاست کارپوریشن کی اخلاقی گراوٹ تسلیم کرتی تھی اور اگرچہ اس نے ایک مدت تک اسے ان بنیادوں پر غیر قانونی قرار دیے رکھا کہ اس سے ذاتی اخلاقی ذمہ داری ختم ہو جاتی ہے لیکن بلاشبہ ریاست نے اسے نہ صرف واپس آنے کی اجازت دی بلکہ بہتر قانونی شخصیت کے ساتھ کام کرنے کی اجازت دی، اور یہ وہی قانونی خصوصیت تھی جس نے حکومت کے

---

[27] Strange, *Retreat of the State*, 198

سٹرینج بحث کرتا ہے کہ نام نہاد گلوبل تحکیم میں نظاماتی ساخت کی کمی رہے گی جب تک کہ اس کی "طاقتوں" کو آپس میں متوازن نہیں کیا جائے گا، اس طرح کہ جس طرح ریاست میں طاقتوں کی علیحدگی پر عمل ہوتا ہے۔

[28] Hirst and Thompson, *Globalization in Question*, 98; Sørensen, *Transformation of the State*, 23–45

[29] Held et al., *Global Transformations*, 242–259

[30] Schmitter, "Still the Century of Corporatism?" 111–113, 119–120

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اخلاقی احساس کو طیش دلایا تھا[31]۔ کارپوریشن کی نوعیت پر مفصل تبصرہ کرنے کا یہ موقع نہیں لیکن ایک بات شیشے کی طرح صاف ہے۔ کارپوریشن قانون کی تخلیق ہے جس کا ایک ہی مقصد ہے: اپنی (کمپنی کی) دولت میں اضافہ کرنا اور اسی مقصد کو دیگر تمام مقاصد پر مقدم رکھنا؛ یہاں تک کہ سماجی ذمہ داری بھی مزید منافع پیدا کرنے کے لیے اٹھائی جاتی ہے۔ کارپوریٹ چندہ اور سماجی ذمہ داری منافع بڑھانے کی حکمت عملیاں ہیں اس لیے ان سے کارپوریشن کا حجم بڑھایا جاتا ہے۔ بالکل یہی وجہ ہے کہ کارپوریشن کی بنیاد والی گلوبلائزیشن ریاست کے ساتھ نہیں چل سکتی کیوں کہ ریاست نے اپنے شہریوں کی انسانی ضروریات پوری کرنے کے لیے اپنے ذرائع (خواہ بہت کم) پیدا کیے ہیں۔ اس کے برعکس کارپوریشن نہ صرف ایسا کرنے میں ناکام رہی ہے بلکہ اپنے غیر انسانی اور استحصالی کاموں کے لیے بدنام ہے؛ کارپوریشنز نے لوگوں (نام نہاد خارجی چیزیں) کی زندگیاں تباہ کر دی ہیں وہ لوگ جو ان کی مصنوعات کے صارفین ہیں، ان کے کیمیائی مادوں اور تیل کے بہنے کا شکار ہوتے ہیں، ان کی دکانوں میں مزدوروں کے طور پر زیادتیاں سہتے ہیں اور ایسے سیارے کے باشندے ہیں جو آہستہ آہستہ لیکن یقینی طور پر ان کی صنعتوں کی وجہ سے تباہ ہو رہا ہے۔

ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ پچھلے چار ابواب میں جو خصوصیات ہم نے قومی ریاست کے اوصاف کے طور پر دیکھی ہیں ان میں سے کوئی بھی وصف گلوبلائزیشن کے دور میں اس حد تک کم نہیں ہوا جسے ریاست پر نظر ثانی کا جواز بنایا جا سکے۔ یہ تمام اوصاف یا جوہری خصوصیات یا تو بہت کم متاثر ہوئی ہیں (مثلاً حاکمیت اور ریاست کی ثقافتی اجارہ داری) یا ان میں مزید شدت پیدا ہوئی ہے (مثلاً قانونی تحدیدات اور بیوروکریسی)۔ گلوبلائزیشن میں جوہری خصوصیات نامی کوئی چیز نہیں سوائے اس کی وسعت کے اور یہ چیز ریاست کے پاس پہلے ہی سے نہیں تھی۔ گلوبلائزیشن کی کوئی حقیقی حاکمیت نہیں؛ ریاست کے مقابلے میں یہ حاکمیت سے آزادانہ طور پر جائز تشدد کے اختیارات اور اس کے استعمال کی بہت کم طاقت رکھتی ہے؛ اس کی قانون سازی

---

[31] Bakan, *Corporation*, 5–8, 12; See also Korten, *When Corporations Rule the World*
بکان: یورپ اور امریکا دونوں میں شروع میں اخلاقی بنیادوں پر کارپوریشن کی مخالفت کی گئی تھی کیوں کہ "یہ سرمایہ کاروں کو اپنی کمپنیوں کی ناکامیوں سے صاف بچ جانے کی اجازت دیتی تھی۔۔۔ ناقدین کا ماننا تھا کہ یہ چیز ذاتی اخلاقی ذمہ داری کی اہمیت گھٹا دے گی، ایک ایسی قدر جس نے صدیوں تک تجارتی دنیا کی نگرانی کی۔"

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی اہلیت بھی نسبتاً محدود ہے؛ اور بطور خود مختار فاعل ثقافتی میدان میں سرایت کرنے کی اہلیت ابھی تک انتہائی کم ہے۔ درحقیقت، گلوبلائزیشن ثقافتی خود مختاری کی مالک نہیں کیوں کہ یہ اپنا ثقافتی تحرک مغربی معاشرے سے لیتی ہے جس پر ریاستی مداخلت کا اثر بہت زیادہ ہے۔ تعلیمی اور وسیع تر ثقافتی میدانوں میں قومی ریاست کا براہ راست کنٹرول اور نفوذ ہے جب کہ گلوبلائزیشن ان ریاستوں کا برقی موصل ہے (جس کی ایصالی اہلیت میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے)۔

تو اب، تنہائی ہمارے اختیار میں نہیں (طویل مدت میں تو یقیناً نہیں)، اسلامی تحکیم کو قومی ریاست اور گلوبلائزڈ دنیا دونوں سے معاملہ کرنا پڑے گا اور دونوں کچھ مخصوص اصولوں کے مطابق چل رہے ہیں۔ ان میں سے بہت کچھ ہم نے گذشتہ ابواب میں ملاحظہ کر لیا ہے جس میں صرف ایک یعنی لبرل فری مارکیٹ سرمایہ داری باقی ہے۔ ہم اگلے حصے میں اس خصوصیت پر بحث کر کے مختصر خلاصہ پیش کریں گے اور اس صورتِ حال کو اسلامی تحکیم کی شرائط کے تناظر میں دیکھیں گے جنہیں ہم نے اس باب کے شروع میں ذکر کیا تھا۔

۲۔ اسلام کی اخلاقی اقتصادیات

جس طرح آج دنیا پر غالب لبرل معیشتوں کے متعین اصول ہیں جو انہیں دیگر اقتصادی رجحانات (جیسا کہ سوشل ازم) سے جدا کرتے ہیں اسی طرح معاشیات کا اسلامی نظام بھی ہے (جسے آج کل بھلا دیا گیا ہے)۔ اور جس طرح جدید لبرل معاشیات کی بنیاد ایک خاص تصورِ دنیا اور سیاسی زندگی کی ایک خاص شکل پر ہے اسی طرح اسلام کی معاشیات پر بھی ایک خاص تصورِ دنیا کا رنگ ہے جو سیاسی نہیں بلکہ شرعی تھا۔ لبرل فلسفۂ معاشیات ریاست اور گلوبلائزیشن دونوں سطحوں پر آزاد تجارت، سرمایے کی آزاد نقل و حرکت، نج کاری، منافع کی بڑھوتری اور ارتکازِ سرمایہ برائے سرمایہ (یعنی سرمایہ داری کی غیر معقولیت)[32] کے اصول سے پہچانا جاتا ہے جب کہ اسلامی منہاج کی بنیاد جس چیز پر ہے اسے اخلاقی معیشت کہا جا سکتا ہے۔

معیشت کا یہ منہاج خود قرآن، اس کی ثقافتوں اور اس کی مادی دنیا کے ساتھ ظہور پذیر ہوا۔ اس میں مزید

[32] Buchanan, *Ethics*, 27–28

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

توسیع سنت اور بعد ازاں شریعت کے خطابی (discursive) اور ادارتی مظاہر نے کی۔ تجارتی روایات اور معاشی سرگرمیاں خطہ بہ خطہ اور عہد بہ عہد مختلف رہیں لیکن شرعی اخلاقی اقدار اعلیٰ و برتر رہیں اور ایسی حقیقت تخلیق کی جو اس کی کامیابی اور غلبے دونوں کی شہادت دیتی ہے۔ کامیابی کا پیمانہ یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ ماقبل جدید عالمی تاریخ میں اسلامی مادی تہذیب نہایت توانا اور اسلامی علاقائی اور بین الاقوامی تجارت نمایاں ترین تھی [۳۳]۔ اس خصوصیت کو نہ صرف اسلامی تعلیمات اور اس کی معاشی تاریخ کا جواز حاصل تھا بلکہ اس کی تصدیق یہ حقیقت بھی کرتی ہے کہ انیسویں صدی میں یورپی استعمار مسلم سرزمینوں کے اقتصادی ڈھانچے تباہ کیے بغیر ان پر غالب آ ہی نہیں سکتا تھا اور یہ ڈھانچے نمایاں حد تک شرعی قواعد و ضوابط، قوانین اور اقدار پر انحصار کرتے تھے [۳۴]۔ یہی ایک اہم وجہ ہے کہ استعماری پراجیکٹ نے شریعت کو اکھاڑ نے پھینکنے پر اصرار کیا کیوں کہ یورپ کی سیاسی توسیع میں یہ ایک دیوار تھی اور اس سے بھی اہم یہ کہ اس کے ہوتے ہوئے یورپ کا معاشی تسلط نہیں ہو سکتا تھا۔ یہ قیاسی اور حقیقی رکاوٹ ساری بات کا خلاصہ ہے کیوں کہ یہ بحیثیت اخلاقی نظام شریعت کی جدید سرمایہ داری کے اقدار اور طریقوں کے ساتھ عدم موافقت اور تعارض کا بیان ہے۔

شریعت کی اخلاقی اقتصادیات کے ہر بیان میں یہ چیز لازمی موجود ہے کہ مال و دولت کا تحفظ اور فروغ پانچ کلیات میں سے ایک ہے؛ شریعت کا قانونی نظام لہٰذا پورا اسلامی معاشرہ انہی پانچ کلیات (مقاصدِ شریعہ) کے مطابق متشکل اور فعال تھا [۳۵]۔ باقی چار یہ ہیں: جان، دین، عقل اور نسل کا تحفظ [۳۶]۔ حفظِ نفس (جان یا زندگی کا تحفظ) کے کلیہ میں قتل اور بدنی نقصان کے قوانین شامل ہیں (لیکن انہی تک محدود نہیں)؛ زخمی کرنے کی

---

[33] Ghazanfar, *Medieval Islamic Economic Thought*

[34] Hallaq, *Sharī'a*, 371–442

[35] Opwis, "Islamic Law and Legal Change," 66–71; Hallaq, *History of Islamic legal Theories*, 168–174, 180–187

ان کلیات اور ان کے حلیف تصورات کو بیسویں صدی کے دوران دوبارہ فروغ دیا گیا اور اس عمل میں وہ نظام مسخ کر دیا گیا جس سے یہ ماخوذ ہوتے ہیں۔ میں نے اپنے ایک مقالے میں بحث کی ہے کہ یہ جدید تشکیلات ایک "ناقابلِ علاج ذات" میں مقیم تھیں۔ اس کے برعکس ماقبل جدید دور میں یہ قانون کی بنیادیں تشکیل دیتی تھیں اور انہیں اصول کی تھیوری کا لازمی حصہ تصور کیا جاتا تھا۔ مقالے کا حوالہ: Can the Shari'a Be Restored? P. 46

[36] Hallaq, "Maqāṣid and the Challenges of Modernity," 1–10

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

صورت میں دیت کی ادائیگی اور قتل کی صورت میں مقتول کے ورثا کا حق (نہ کہ ریاست کا) کہ قصاص یا دیت یا معافی میں سے ایک کا انتخاب کرلیں۔ دین کی حفاظت اس شے سے ہوتی جسے ہم نے ذات (نفس) کی تکنیکات[۳۷] کہا ہے لیکن اس میں جہاد اور ارتداد کے قوانین بھی شامل تھے؛ جہاد کے ذریعے بیرونی خطرے سے مسلمانوں کے حقوق کا اور ارتداد کے قوانین کے ذریعے داخلی دینی فتنوں کا دفاع کیا جاتا[۳۸]۔ عقل کی حفاظت جو تمام "قانونی" کاموں (بشمول نماز، حج وغیرہ) کے لیے انتہائی ضروری ہے، کا اہتمام متعدد قواعد و ضوابط کے ذریعے ہوتا جو قانونی اہلیت اور حرمت کی ضرورت کا تعین کرتے؛ ان میں نشہ آور چیزوں (مسکرات) کے استعمال کی ممانعت جیسے قوانین بھی شامل ہیں۔ نسل کی حفاظت کے لیے نکاح وشادی، جائز جنسی تعلقات، طلاق، وراثت، حضانہ (کسٹڈی) وغیرہ کے قوانین تھے۔ اگرچہ نسل کا لغوی مطلب بچے یا اولاد ہیں لیکن اس کے "قانونی" معنی اور اس کے متعلق قوانین میں پورا خاندان اور منطقی طور پر پورا معاشرہ شامل تھا جس میں وہ خاندان زندگی بسر کرتا اور جس کے ساتھ ہر خاندان نے شادی بیاہ اور دیگر سماجی و معاشی بندھن باندھے ہوتے تھے[۳۹]۔

یہ پانچوں کلیات اسلام میں بالاجماع اخلاقی قانون کے مقاصد تسلیم کیے جاتے ہیں اور "مومنین کے بہترین مفادات کے لیے تشکیل دیے گئے ہیں"[۴۰] جن کا ظہور فقہ میں ایک استقرائی پراجیکٹ کے نتیجے میں ہوا؛ جب فقہ بلوغت کی ایک سطح تک پہنچ گئی تو فقہا نے پوری تصویر پر نظر ڈالی اور پورے قانونی کلچر سے یہ کلیات اخذ کیے اور اس کام کے لیے وحی الٰہی یا اصولِ فقہ تک خود کو محدود نہ رکھا[۴۱]۔ دوسرے لفظوں میں فقہ کا مجموعی اثر (بطور خطابی، نظری، ادارتی اور عملی نظام) ان کلیات میں کشید ہوا جنہیں دوبارہ کھولا گیا تو نازک ترین تفصیلات کی بھی وضاحت ہوئی اور اس میں سے جو کچھ نکلا وہ شریعت کے سوا کچھ نہ تھا۔ کم از کم پانچ صدیوں کی مستحکم قانونی روایت پر بھروسا کرتے ہوئے ان کلیات کو استقرائی طور پر اخذ کیا گیا اور بعد ازاں

---

[۳۷] ملاحظہ ہو باب پنجم فصل دوم۔

[38] Hallaq, *Sharī'a*, 318–320, 324–341

[۳۹] الشاطبی، موافقات، دو جلدیں؛ شوکانی، ارشاد، ص ۲۱۸-۲۱۴؛ ابن عاشور، مقاصد، ص ۴۴۹-۴۳۰۔

[۴۰] الشاطبی، موافقات، ج ۲، ص ۳: الشریعة وضعت لمصالحة العباد۔

[41] Hallaq, *History of Islamic Legal Theories*, 162–206

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ان کی مستقل وضاحت کی گئی کیوں کہ یہ شریعت (بطور قانونی اور ثقافتی نظام) کے منہاجی خواص بن چکے تھے۔ بلاشبہ، یہ کلیات اسلام کے مقاصد کا مکمل احاطہ کرتے ہیں[۴۲]۔

تاہم ان پانچ کلیات میں سے کوئی بھی خود مختار نہیں۔ ایک معقول حد تک نفاذ اور معنویت کے لیے ہر کلیہ کو دوسرے چاروں کلیات پر انحصار کرنا اور ان کے ساتھ مل کر چلنا پڑتا ہے، ان سب میں باہمی انحصاریت کا تعلق قائم رہنا لازمی ہے۔ جان کی حفاظت کا کلیہ واضح طور پر مقدم ہے اور ترتیب کا بنیادی ڈھانچہ فراہم کرتا ہے جس کے بغیر باقی چاروں کی جستجو نہیں کی جاسکتی۔ اسی طرح دین کی حفاظت کا کلیہ بھی مساوی طور پر اہم ہے کیوں کہ یہ پہلے اصول کی قائم کی ہوئی ترتیب کا معیار اور رنگ روپ متعین کرتا ہے۔ جہاد اور ارتداد اتنے سادہ اور خام سیاسی معنوں پر مشتمل نہیں جیسا کہ آج کل ہو رہا ہے بلکہ ان کا عبادات، معتدل صوفیانہ فلسفۂ زندگی اور نہایت اہم تکنیکاتِ ذات کے ساتھ گہرا مفہومی تعلق ہے۔ اگر پہلے آفاقی اصول کو "سماجی نظم کی بنیادیں" استوار کرنے والا میکانکی ڈھانچہ سمجھا جائے تو دین کی حفاظت کا اصول اس میکانکی ڈھانچے کو اقدار، معانی، نفسیات اور روحانیت دیتا ہے۔ اس حساب سے یہ واضح ہوتا ہے کہ خاندان اور اجتماعیت کے متعلق کلیہ دین کے کلیہ سے گندھا ہوا ہے کیوں کہ دین بھی زندگی کی بنیاد اور اس کے لیے ثمر آور ہے۔

تاہم یہ سب کلیات ایسا ڈھانچہ تشکیل دیتے ہیں جس کے اندر مال و جائیداد کا کلیہ ممکن بھی ہوتا ہے اور تعمیری بھی۔ اور مال و جائیداد کا یہی کلیہ دیگر تین کے ساتھ کش مکش کرتے ہوئے پانچویں کو فروغ دیتا ہے۔ یہ بات زیادہ درست طور پر یوں کہی جاسکتی ہے کہ جب کوئی ایک کلیہ فعال ہوتا تھا تو پانچوں کلیات کے مجموعے کا ہر رکن فعال ہو جاتا تھا۔ لہٰذا مال کا کلیہ شرعی اقدار، روایات اور اداروں کی ایک ساختیاتی جدلیات کے ذریعے پیدا ہوتا، انہی سے سہارا لیتا اور انہی کی پابندیوں اور حدود و قیود میں رہتا۔ مال کے اکتساب (حصول)، انتظام اور خرچ کرنے کے حقوق کے اصول بیک وقت روحانی، مابعد الطبیعیاتی اور دنیاوی مصالح کی جدلیات سے منظم ہوتے[۴۳]۔

---

[۴۲] انہی خصوصیات کی وجہ سے کلیات یا مقاصد کی تھیوری گذشتہ عشرے سے بحث کا موضوع بن چکی ہے۔ ملاحظہ ہو: الندوۃ العالمیۃ عن الفقہ الاسلامی، ۳ جلدیں۔

[۴۳] بعض جدید مصنف ان باہمی انحصاری تعلقات کا اچھا فہم رکھتے ہیں مثلاً باقر الصدر، اقتصادنا، ص ۲۹۸-۲۹۰؛ الصدر کے لیے ملاحظہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسلام اور اس کی شریعت میں مادی دولت اور سرمایے کی بڑھوتری کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی[۴۴]۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم خود ایک تاجر اور کاروبار کے منتظم تھے، آپ کی شادی ایک بااثر خاتون سے ہوئی تھی جو خود ایک دانش مند سوداگر تھیں۔ اسی طرح قرآن واضح کرتا ہے کہ نماز کا فریضہ ادا کرنے کے بعد تجارت اور کاروبار کی سرگرمیاں حلال ہیں[۴۵]۔ شریعت میں فروخت، معاہدہ اور تجارت کے قواعد اور احکامات تفصیلاً مذکور ہیں۔ شریعت کے وسیع تحریری ذخیرے کا تقریباً پندرہ فی صد کاروبار، عہد، منتقلی، وکالت، نقدی، قرض، دیوالیہ، شہری عدم تفویض، ٹھیکہ، کرایہ، ادھار اور اس جیسے مسائل پر مشتمل ہے۔ اگر دیگر مالیاتی قواعد اور ٹیکس، وراثت، وصیت، تحائف (ہدیہ)، خیرات، طلاق وغیرہ کے قوانین بھی شامل کر لیے جائیں تو یہ شرح ایک چوتھائی تک جا پہنچتی ہے[۴۶]۔ تکنیکاتِ ذات کی تشکیل کرنے والے ارکانِ اسلام[۴۷] کی بلند ترین اہمیت اور خاندان اور خاندان سے متعلق قوانین کے مقام کو مدنظر رکھا جائے تو متن کا ایک چوتھائی معاہدے، تجارت اور مالیاتی لین دین کے لیے تفویض ہونا نہایت قابلِ ذکر ہے۔

شریعت میں تمام تر معاہداتی لین دین اخلاقی اقدار سے معمور ہے۔ معاہدے کے صحیح ہونے کی پہلی شرط رضا ہے، یہ اخلاقی اور نفسیاتی تصور ہے۔ رضا، خوش دلی سے کیا جانے والا اقرار ہے جس میں جبر بلکہ تردد کا شائبہ تک نہ ہو[۴۸]۔ اس میں معاہدے کے تمام فریقین کی طرف سے عادلانہ معاملہ، نیک نیتی اور نفسیاتی راحت ضروری ہیں۔ تجارت اور سوداگری چوں کہ معاہداتی نوعیت کے ہیں لہٰذا ان کا ایسے فریم ورک میں وقوع

ہو: Qutb, Social Justic, pp. 127؛ Mallat, Renewal of Islamic Law, pp.115-119۔ تاہم جدید مسلم لکھاریوں کی اکثریت اس پیچیدگی کا فہم نہیں رکھتی، یہاں تک کہ جب وہ سرمایہ داری اور اس کے اثرات کی مخالفت بھی کرتے ہیں۔ ان کے ملاحظہ ہو:

Tripp, Islam and the Moral Economy

[۴۴] الحر العاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۲، ص ۳۲۵-۳۲۳، ۳۳۱-۳۲۹، جہاں احسن تجارت کی خوبیوں میں "ذکاوت اور ذہانت کی تیزی" بھی شامل ہیں۔

[۴۵] القرآن الکریم: سورۃ الجمعۃ، آیت ۱۰؛ السرخسی، مبسوط، ج ۳۰، ص ۲۴۵۔

[46] Hallaq, *Introduction*, 29–30

[۴۷] ملاحظہ ہو باب پنجم فصل دوم۔

[۴۸] شوکانی، السیل الجرار، ج ۲، حاشیہ ۵۷۵، ۵۸۶، ص ۶۴۲-۶۴۱، حاشیہ ۷۴۴؛ نووی، روضۃ الطالبین، ج ۳، ص ۵؛ ماوردی، الحوی الکبیر، ج ۵، ص ۱۳۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پذیر ہونا ضروری ہے جس میں معافی، دریادلی، عالی ظرفی اور استقامت ہو اور لالچ، حرص، حسد اور ظالمانہ شرائط سے خالی ہو۔ "اللہ اس بندے پر رحم کرے گا جو بیچتے وقت دریادلی دکھائے، خریدتے وقت دریادلی دکھائے اور معاملات نبٹانے میں دریادلی دکھائے"[۴۹]۔ اور "صادق اور امین تاجر جنت میں انبیاء کے ساتھ ہو گا"[۵۰] جب کہ دھوکے باز اور ٹھگ تاجر اپنے گناہوں کی وجہ سے جہنم کی آگ میں جلیں گے[۵۱]۔ جس بازار میں برے معاملات کی وجہ سے مال و جائیداد میں فساد واقع ہو چکا ہو اس بازار میں کی جانے والی تجارت مشکوک ہے خواہ ان برے معاملات میں غلط اندازہ ہو، خطرہ ہو یا رِبا شامل ہو[۵۲]۔ یہ خوف کہ تجارت اور اس کے ذریعے کمایا جانے والا مال نادانستہ طور پر بازار کے غیر اخلاقی معاملات کی وجہ سے مفسد ہو سکتا ہے اس لیے شریعت نے ایسے قانونی اور اخلاقی میکانزم ترتیب دیے جن کا ہدف اس مال کی "تطہیر" تھا۔ اس لیے زکوٰۃ ادا کرنے اور مختلف قسم کے خیراتی کاموں بشمول صدقات اور وقف میں حصہ ڈالنے کا مطالبہ کیا جاتا تھا (سولھویں صدی تک مسلم سرزمینوں کی کل حقیقی جائیداد کا تقریباً نصف حصہ اوقاف پر مشتمل تھا)[۵۳]۔ مفروضہ یہ تھا ہر فروخت میں گناہ کا احتمال ہوتا ہے (اخلاقی جواب دہی) کیوں کہ انتہائی دیانت داری کے باوجود ہمیشہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ منافع کہاں سے آیا ہے۔ یہ جواب دہی اتنی سخت ہے کہ اس سے اللہ کا غضب نازل ہو سکتا ہے اور اس غضب سے بچنے کا یقینی طریقہ غریبوں اور یہاں تک کہ مسافروں کی بہبود کے لیے خیرات کرنا ہے[۵۴]۔ وہ جو دولت ذخیرہ کرتے ہیں، وہ جو حبِ مال میں زر برائے زر جمع کرتے ہیں

---

[۴۹] حدیث نبوی۔ ملاحظہ ہو: بخاری، صحیح، ج ۲، ص ۶۱۷۔

[۵۰] حدیث نبوی۔ ملاحظہ ہو: ترمذی، سنن، ج ۳، ص ۳۳۵۔

[۵۱] دیگر احادیث کا بھی یہی موضوع ہے، ملاحظہ ہو ایضاً۔ اسی طرح درج ذیل قرآنی آیات ملاحظہ ہوں: سورۃ البقرۃ، آیات ۸۳، ۱۷۷، ۱۸۸، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۱۵، ۲۷۵ تا ۲۷۹؛ سورۃ النساء، آیات ۲، ۶، ۱۰، ۲۹، ۳۶، ۱۶۱؛ سورۃ المائدۃ، آیت ۸۹؛ سورۃ التوبۃ، آیات ۳۵، ۶۰، ۱۰۳؛ سورۃ الاسراء، آیت ۲۶؛ سورۃ النور، آیت ۲۲؛ سورۃ الروم، آیت ۳۹؛ سورۃ المجادلۃ، آیت ۱۳؛ سورۃ الجمعۃ، آیت ۱۰۔

[۵۲] الحر العاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۲، ص ۳۵۰-۳۴۹، ۳۵۳-۳۵۲۔ ربا اور خطرہ (غرر) کی ممانعت کے لیے ملاحظہ ہو:
Hallaq, *Sharī'a*, 243–244; Vogel and Heyes, *Islamic Law and Finance*

[53] Tripp, *Islam and the Moral Economy*, 56–57, 124–126

[۵۴] ابن قدامہ، مغنی، ج ۲، ص ۷۰۲۔ پورے عالم اسلام میں مسافروں کی دیکھ بھال کے لیے اداروں اور مستحکم روایات کے لیے ملاحظہ ہو:
Ibn Battuta, Travels:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دوسرے لفظوں میں سماجی ذمہ داری کو عبادت کا عمل نہیں سمجھتے ان کا جہنم کی آگ میں جلنا یقینی ہے[55]۔

یہ اخلاقی تحرک نہ تو واقعاتی ہے اور نہ قانونی ثقافت کے حاشیوں پر منڈلاتا ہے۔ یہ منہاجی ہے اور جائیداد، معاہدوں، سرمایہ کاری، تجارتی لین دین اور منافع سے متعلق ہر کام کے بارے میں شریعت کے قواعد کے تانے بانے میں مکمل طور پر سرایت ہے۔ ان میں سے کچھ بھی "سفاک" یا "جامد" دنیا[56] سے نہیں نکلتا بلکہ یہ اللہ کے انعامات کے ساتھ خاص ہیں جو اللہ نے انسانیت کو عطا کیے ہیں۔ اللہ نے یہ سب مہربانیاں اور عنایات کسی صلے کی توقع کے بغیر کی ہیں کیوں کہ اللہ کا منافع، اس کے ممکنہ ناشکرے بندوں پر کی جانے والی سرمایہ کاری پر آنے والا نفع یہی ہے کہ یہ بندے اس کے شکر گزار بن جائیں۔ تاہم اللہ غنی ہے اور اس کے لیے شکر گزاری کی معرفت اپنی نہایت میں اس کے ساتھ نہیں ٹھہرتی کیوں کہ شکر گزاری ایک بشریاتی انعکاس (reflexivity) ہے اور اس کا اظہار صرف ایک طریقے سے ہو سکتا ہے: غریبوں یعنی اپنے ساتھی انسانوں کو عطا کرنا اور اس بنیادی حقیقت پر خوش ہوتے ہوئے دینا کہ انسان زندہ ہے اور اپنی بنیادی حاجات سے بڑھ کر محفوظ روزگار حاصل کر رہا ہے۔ شریعت کی تعریف میں شکر گزاری رزق ملنے کے انتہائی حقیر درجے پر بھی سماجی ذمہ داری کے بھرپور ادراک میں بدل جاتی ہے۔

اپنی ذات اور اپنے خاندان کو سہارا دینے اور اپنے قرض ادا کرنے کے لیے جتنی ضرورت ہے اتنا کمانا ایک دینی ذمہ داری[57] اور فرض ہے[58]۔ اس معاملے میں شریعت کا بنیادی موقف استعفاف کا اصول ہے یعنی جب کبھی ممکن ہو معاشی آزادی حاصل کی جائے اور دوسروں سے مالی مدد لینے سے بچا جائے[59]۔ تاہم قوتِ لایموت کے اس درجے سے زیادہ کمانا مستحب ہے[60] اگرچہ اس کا مقصد غریبوں پر خرچ کرنا ہو یا ضرورت

---

[55] دولت و ثروت کا تصور آج بھی اتنا ہی طاقت ور ہے جتنا کہ ہزاروں سال پہلے تھا۔ ملاحظہ ہو: السبھی، الدین والدولۃ، ص ۱۳۰-۱۲۱۔

[56] Ghazali, *Ghazali's Path to Sufism*, 35

[57] الفتاوی الھندیۃ، ج ۵، ص ۳۴۹-۳۴۸؛ ابن مفلح، ادب، ج ۳، ص ۴۲۴-۴۲۳؛ السرخسی، مبسوط، ج ۳۰، ص ۲۵۱-۲۵۰۔

[58] شریعت پانچ قانونی اصول شناخت کرتی ہے جن کے تحت تمام انسانی اعمال آجاتے ہیں۔ ان میں مباح، مستحب، فرض، مکروہ اور حرام شامل ہیں۔

[59] الفتاوی الھندیہ، ج ۵، ص ۳۴۹؛ ابن مفلح، ادب، ج ۳، ص ۴۲۴۔

[60] گذشتہ حوالہ ملاحظہ ہو۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مندرشتہ داروں کی اعانت کرنا مقصود ہو۔ بہت زیادہ منافع دینے والا کاروبار جسے اس حد تک وسعت دی جا سکتی ہے کہ بہتر طرزِ زندگی بلکہ عیش و آرام حاصل ہو، اس میں مشغول ہونا بھی مباح ہے۔ لیکن یہ اجازت صرف اس شرط پر ہے کہ انسان کی زندگی دینی فضائل کے مطابق ہو جہاں دیانت داری، عاجزی، استقامت، نیک نیتی اور عادلانہ معاملات کو پہلی ترجیح اور اعلیٰ قدر دی جاتی ہے۔ یہاں دو قسم کے فرائض سے عہدہ برآ ہونا ضروری ہے: حقوق اللہ اور حقوق العباد۔ گزارے کی حاجات سے زائد کمائی خرچ کرنا لازم ہے؛ حقوق اللہ کے لیے ضروری ہے کہ زکوٰۃ دی جائے، صدقات اور وقف کی صورت میں خرچ کیا جائے اور اراضی کی آمدن کا ٹیکس (عشر، خمس) دیا جائے؛ حقوق العباد کے ضمن میں تمام زائد دولت شخصی قرضے چکانے، مالی معاہدے پورے کرنے اور وسیع خاندان کو سہارا دینے (جس میں دور پار کے رشتہ داروں کی ضروریات پوری کرنا بھی شامل ہے[۶۱]) کے لیے خرچ کرنا لازم ہے۔ مزید برآں، یہ بھی ملاحظہ ہو کہ تمام دولت ہمیشہ اللہ کی ملکیت سمجھی جاتی ہے، امیروں کی دولت پر غریبوں کا فطری حق ہے[۶۲]، اس دولت سے مراد وہ آمدن ہے جو حاجاتِ ضروریہ سے زائد ہو۔ قرآن صراحت سے یہ حق مقرر کرتا ہے[۶۳]۔

حلال کمائی (کسبِ مال) میں یہ تمام شرائط پوری کرنا ضروری ہیں لیکن ہمارے تناظر میں تین دیگر شرائط قابلِ ملاحظہ ہیں: اول، ہر آمدن یا منافع شعوری سطح پر اللہ کی طرف سے اور اس کا فضل سمجھا جائے، یہ چیز پہلے ذکر کی گئی تکنیکاتِ ذات کا لازمی جزو ہے[۶۴]۔ دوم، دولت کے حصول کے لیے کوئی بھی زائد کوشش نہیں کی جائے گی[۶۵] ورنہ اس اصول سے تناقض پیدا ہو گا کہ جہاد ایک بہتر اخلاقی ذات بننے کی خاطر کیا جائے[۶۶]۔ لہٰذا

---

[۶۱] ابن مفلح، ادب، ج ۳، ص ۴۲۶-۴۲۴۔ فقہا کی ایک قلیل تعداد نفقہ کے حقوق کو رشتہ داروں کے ایک تنگ دائرے تک محدود کرتی ہے، یہ ایسی تحدید ہے جسے اکثر سماجی رواج اور ثقافتی روایت نہیں مانتی۔

[62] Ashford, "Constitution of Poverty," 166 .

[۶۳] القرآن الکریم: سورۃ الذاریات، آیت ۱۹؛ سورۃ المعارج، آیات ۲۵-۲۳۔ موخر الذکر آیت یہ ہے: الذین ھم علیٰ صلاتھم دائمون، والذین فی اموالھم حقٌ معلوم، للسائل والمحروم۔ اسی طرح سائل کو بھگانے اور یتیم سے برا سلوک کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ ملاحظہ ہو: سورۃ الضحیٰ، آیات ۹ تا ۱۰۔

[۶۴] ملاحظہ ہو باب پنجم فصل دوم۔

[۶۵] الحر العاملی، وسائل الشیعہ، ج ۱۲، ص ۳۴۰۔

[۶۶] ایضاً، ج ۱۲، ص ۲۰۸-۶۹ جہاں جہاد بالنفس سے حاصل ہونے والی درجنوں صفات کا ذکر کیا گیا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اخلاقی بہتری بھرپور کوشش کی متقاضی ہے جب کہ مادی حصول کا درجہ ثانوی ہے۔ سوم، گزر بسر کے لیے کمانے یا حصولِ دولت کے عمل میں "اللہ کی کسی مخلوق کو نقصان نہ پہنچایا جائے"[۶۷]۔

حصولِ دولت کی اجازت ہے بلکہ اس پر حوصلہ افزائی کی جاتی ہے لیکن یہ حصول باقاعدہ اور اعلیٰ اخلاقی اصولوں کے ماتحت ہوتا ہے جو اس عمل پر معیاری تحدیدات عاید کرتے ہیں۔ یہ اصول تکنیکی قانونی قسم کے نہیں بلکہ اخلاقی ذات کی علمیاتی اور نفسیاتی تکنیکات کی یاد دہانی کراتے ہیں۔ سادہ سی بات ہے کہ صرف بظاہر سودی اور خطرے والے کاروبار سے گریز کرنا کافی نہیں؛ یہی وہ دو ستون ہیں جن پر جدید اسلامی بینک کاری اور فنانس کھڑے ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور اس میں بھی مسائل ہیں۔ کاروبار اور نفع خوری دنیا کے ایک کُلی نظریے میں مقید ہو وہ نظریہ جو اخلاقی ذات کی تشکیل اور قیام کی ذمہ دار تکنیکاتِ ذات کی تشکیل اور انعکاس کرنے والے اعمال اور عقاید سے ماخوذ ہو۔ یہ تکنیکاتِ ذات جدید اسلامی بینکنگ اور فنانس کے ہر شعبے سے مکمل طور پر غائب ہیں؛ یہ مظہر (جب اس میں محدود تکنیکی خدشات بھی شامل ہو جائیں) اس نتیجے پر مجبور کرتا ہے کہ موجودہ اسلامی بینکنگ اور فنانس کی تھیوری اور عمل دونوں ناقص اور غلط ہیں۔ ان کا حاصل وصول یہی ہے کہ یہ صرف نام کے اسلامی ہیں، ان سے ایسا کچھ بھی ظاہر نہیں ہوتا کہ بطور اخلاقی نظام اسلام کے کیا معنی ہیں[۶۸]۔

۳۔ دقتوں کے بارے میں اختتامی کلمات

اسلامی تحکیم کا وجود میں آنا فرض کر کے ہم یہ بھی فرض کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اس تحکیم کو گلوبلائزڈ دنیا کی طرف سے آنے والے چیلنجز کا سامنا کرنا پڑے گا۔ ہم نے کم از کم تین چیلنجز شناخت کیے ہیں: طاقت ور استعماری ریاستوں کی عسکریت؛ خارجی ثقافتی گھس بیٹھیے اور ایک مہیب لبرل سرمایہ دارانہ عالمی مارکیٹ۔ یہ چیلنجز ایک دوسرے سے آزاد نہیں ہیں کیوں کہ عسکری طاقت کے مراکز تقریباً وہی ہیں جہاں سے ثقافتی اور اقتصادی غلبہ پھوٹتا ہے۔ بعض اوقات عسکری اور ثقافتی پابندیاں اقتصادی چیلنج کے جلو میں آتی ہیں۔ اور

---

[۶۷] ابن مفلح، ادب، ج ۳، ص ۴۴۲-۴۲۶؛ الموسوعۃ الفقہیۃ، ج ۳۴، ص ۲۳۵۔

[۶۸] "اسلامی فنانس" کی الجھنوں اور ان پر اظہار کے لیے الجمال کی تصانیف ملاحظہ ہوں بالخصوص Islamic Finance

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ثقافتی غلبہ اقتصادی گلوبلائزیشن اور اس کی آزاد مارکیٹوں کا اکثر معاون ثابت ہوتا ہے۔ سرد جنگ کے بعد سے ہماری تاریخ (ویت نام اور انگولا سے افغانستان اور عراق تک) اس بات کا واضح ثبوت پیش کرتی ہے کہ یہ تینوں قوتیں شدت سے اور باہم مل کر کام کرتی ہیں۔

عسکری طاقت اور جنگیں (خود اور ثقافتی اور اقتصادی غلبے کی شرکت کے بغیر) ہزاروں سال کی انسانی تاریخ کا اہم حصہ ہیں لیکن اب انہیں اس غلبے سے الگ کرنا بعض اوقات ناممکن ہو جاتا ہے۔ افغانستان اور عراق کی طرز پر عسکری شکست اسلامی تحکیم کی ہر شکل کے لیے امکان بن کر ہمیشہ موجود رہے گی۔ جب تک طاقت کا توازن شمٹین ریاست کے حق میں ہے اسلامی تحکیم کا وجود ہمیشہ مہلک خطرے کی زد میں رہے گا۔

کلچر کنٹرول کی کم مادی اور زیادہ بھیانک شکل ہے۔ ایک اسلامی تحکیم جسے اپنی تشکیل کی شرائط کا شعور ہو، گلوبل ثقافتی اشکال کی تحقیق و تجزیے پر مجبور ہو گی۔ خواہ وہ فنونِ اداکاری ہوں یا بصری فنون، خوراک و کھانے کی عادات ہوں، جنسی تصاویر کی تجارت ہو یا بدن کی جنسیت کاری، شعوری یا غیر شعوری اشتہار بازی ہو وغیرہ، اسلامی تحکیم کو ان تمام معاملات پر اپنا موقف دینا پڑے گا۔ اسے ایسے ثقافتی مظاہر کے مآخذ، ان کی مادیت پرستی، لذت پرستی اور نرگسیت اور ان کے ساختی رجحانات جس میں اخلاق اور قدر کو جدا کیا جاتا ہے، سب سمجھنا پڑیں گے؛ اور دوسری طرف اس کی سائنس، قانون اور معیشت بھی سمجھنا پڑے گی۔ اسے جاننا ہو گا کہ جدید ذات کی "مایوسی" اور جدید ذہن پر مسلط قومی نرگسیت کیسے اور کیوں ہے۔ ہر تصویر، مجسمے اور خورونوش کے تجربات کو مختلف اصول و اقدار کے مطابق دوبارہ پرکھا جائے گا، انسانی ذہن اور بدن اور ان کے اس دنیا میں مقاصد کے ساتھ ساتھ جمالیات کے بارے میں بھی سوالات پوچھے جائیں گے۔ جو کچھ بھی اسلامی تحکیم کے ثقافتی منظر نامے کے لیے غیر موزوں ہو گا اسے لازماً ترک کرنا پڑے گا اور یہی اصل چیلنج ہے۔ یہ تحکیم گلوبل کلچر کی قوتوں اور اثباتیت پسندانہ طاقتوں کی قوتوں کو کیسے شکست دے گی؟ یہ تحکیم کارپوریشنوں کے عفریت کو کیسے مارے گی جن کی پشت پناہ یہ طاقتیں ہیں اور جو اپنی مصنوعات بچوں اور بوڑھوں کے ہاتھوں، بدنوں اور ذہنوں پر دھرے جا رہی ہیں؟ ان چیلنجز کی شدت سے یقیناً انکار نہیں کیا جا سکتا۔

www.KitaboSunnat.com

اقتصادی چیلنج بھی کچھ کم نہیں۔ اگر اسلامی تحکیم اپنے اقتصادی مقاصد حاصل کرنا چاہتی ہے (جو تجارت،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مالیاتی سرمایہ کاری اور منافع کو فروغ دیتے ہیں) تو اسے گلوبل مارکیٹ پر انحصار کرنا پڑے گا جس کی پشت پناہی پر طاقت ور لبرل اور کٹر سرمایہ دارانہ ریاستیں کھڑی ہیں اور اس مارکیٹ پر کارپوریشن اور اس کے لاانتہا اور لااخلاقی منافع کی ہوس کا غلبہ ہے۔ اسلام میں کارپوریٹ قانونی شخصیت کیوں فروغ نہ پا سکی، اس سوال پر ساٹھ کی دہائی سے بحث ہو رہی ہے لیکن دل چسپ بات یہ ہے کہ ابھی تک کوئی ایسا جواب پیش نہیں کیا گیا جس کی بنیاد اخلاقی تجزیہ ہو[۶۹]۔ شریعت ایسی شخصیت سے قطعاً ناواقف ہے لیکن اسی بات کو شریعت کی خامی اور کم زوری کہا گیا ہے؛ یہ شریعت پر لگائے جانے والے الزامات میں سے ایک ہے۔ ایسی سطحی وضاحتیں دینے والے ناقدوں کے دماغ میں یہ بات نہیں آ سکی کہ اخلاقی شرط ہی تو وہ چیز ہے جس سے شریعت میں اس قسم کی شخصیت کے پنپنے کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔ شریعت کی اخلاقیات میں دیکھا جا سکتا تھا کہ شریعت میں بعض کام نہیں کیے جا سکتے، اس وجہ سے نہیں کہ خلقی اور معروضی طور پر یہ کام ہو ہی نہیں سکتے بلکہ اس وجہ سے کہ جب انہیں کر لیا جائے تو ان کے نتائج و عواقب برداشت نہیں کیے جا سکتے (یہ اخلاقیات کی شاید عمدہ ترین تعریف ہے)۔ اقدار کی قربانی برداشت نہیں کی جائے گی اور یہی اخلاقی دانش مندی تھی جس نے سولھویں صدی میں انگریز حکومت کو کارپوریشن پر پابندی لگانے پر مجبور کیا لیکن یہ دانش زیادہ دیر زندہ نہ رہی۔ اپنے بارہ صدیوں کے مسلسل اور وسیع تجربے کے ساتھ شریعت کارپوریشن کا تصور قبول نہیں کر سکتی تھی کیوں کہ یہ اس کے اخلاقی اصولوں کی عین ضد ہے۔ اشخاص کی اخلاقی اور قانونی جواب دہی شریعت کا مضبوط ترین لنگر ہے، شاید یہی خصوصیت شریعت کے کردار کی تشکیل کرتی ہے۔ کارپوریشن اور اس سے ظاہر ہونے والا سب کچھ شدید ترین سرمایہ دارانہ کاروبار ہے جو نہ صرف لااخلاقی اور غیر اخلاقی ہے بلکہ شریعت کی ضد ہے۔ بالفرض اگر اسلامی تحکیم اپنے اخلاقی احکامات نرم اور کم کر لے تو بھی اس کی اخلاقیات جدید سرمایہ داری اور اس کے اصل ہتھیار کارپوریشن سے متصادم اور متعارض رہے گی۔

مزید برآں، ماہرین معاشیات یہ بات بہت پہلے سمجھ چکے تھے کہ اگر جدید قومی معیشت نے سماجی و معاشی عدل کی ضمانت دینے والی پالیسی نافذ کرنے کی کوشش کی تو معاشی ترقی قائم رکھنے میں شدید مشکلات کا شکار ہو

---

[۶۹] لہٰذا کیورن کی مہیا کردہ وضاحتیں مثلاً "اسلامی مشرقِ وسطیٰ نے اپنا ذاتی کارپوریٹ قانون کیوں نہیں بنایا؟" نہ صرف فکری لحاظ سے گم راہ کن ہیں (یعنی غلط سوالات پوچھتی ہیں) بلکہ تاریخی اور تجزیاتی طور پر بھی غلط ہیں۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

جائے گی۔ انہوں نے واضح کیا ہے کہ "بڑھوتری میں اضافہ کرنے والے اقتصادی ڈھانچے اور پالیسیاں تقسیم سے متعلق مساوات میں کمی کرتے ہیں"[70]۔ منہاجی اسلامی تحکیم اصولی طور پر ان چیزوں (سماجی و معاشی عدل) کی ضمانت دیتی ہے کیوں کہ سماجی عدل اس کا تشکیلی اور مرکزی خاصہ ہے۔ گلوبل سرمایہ داری میں ایسی تحکیم کم زور سے کم زور تر ہوتی جائے گی، اس کی مقابلے کی سکت کم سے کم ہوتی جائے گی جس کے نتیجے میں یہ معاشی اور دیگر سماجی وسیاسی مسائل میں الجھ کر رہ جائے گی۔ متوقع طور پر یہ بیرونی مدد پر منحصر ہو گی جس سے اس کی خود مختاری آئی ایم ایف یا ورلڈ بینک کی تحکیم پاس چلی جائے گی۔ یہ ادارے اپنی تحکیم مسلط کریں گے جیسا کہ آج کل ان کا معمول ہے اور ان کے قواعد وضوابط ایسے ہوں گے کہ بامعنی اور خود مختار تحکیم کی ہر کوشش ناکام جائے گی۔

[70] Hanneman and Hollingsworth, "Refocusing the Debate," 50

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اخلاقیات کی مرکزی اقلیم

"اپنے ہم سایے سے ویسی ہی محبت کرو جیسے اپنے آپ سے کرتے ہو" یہ اخلاقی نقطہ نظر کی روح ہے جو تقاضا کرتی ہے کہ ہماری اپنی بھلائی کی طرح دوسرے کی بھلائی بھی ہماری توجہ کی مستحق ہے۔ اور جو لوگ آلاتی نقطہ نظر سے جڑے ہوئے ہیں وہ اس خیال کو معقول تصور کرنے سے صاف انکار کر دیں گے اور کہیں گے کہ ہماری اخلاقیات سے وفاداری ہمارے اپنے مفادات پورے کرنے کے لیے ہونی چاہیے؛ یہ لوگ اس بات کی وضاحت کرنے کے قابل نہیں ہوتے کہ ہماری اخلاقی توجہ غیروں اور کم زوروں پر کیوں ہونی چاہیے، جیسا کہ اسے لازماً ہونا چاہیے اگر دوسرے کی بھلائی ہماری بھلائی سے آزادانہ طور پر ہمارا وزن کرتی ہے۔ اگرچہ میں نے اخلاقیات کے ایک غیر آلاتی نظریے سے واقفیت پیدا کرنے کے لیے کتابِ مقدس سے اقتباس دیا ہے لیکن کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ یہ بات صرف مذہبی دنیا ہی میں معقول ہے؟ کیا ہم مذہب کی قدر و قیمت کا اندازہ اس کے اخلاقی اصولوں سے نہیں کرتے جنہیں ہم اپنے دل کی گہرائیوں سے سچا مانتے ہیں؟

Larmore, *The Autonomy of Morality*

جدید اسلامی ڈسکورسز یہ سمجھتے ہیں کہ جدید ریاست حکومت کرنے کا ایک نیوٹرل آلہ ہے جسے قابو کر کے قائدین کے اختیارات اور احکامات کے مطابق مخصوص کام کروائے جائے سکتے ہیں[1]۔ قائدین اگر ریاستی مشینری کو ظلم کے لیے استعمال نہ کریں تو یہ عوام کی رضا کے نمایندہ میں بدل جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا

---

[1] ریاست کی غیر جانب داری کا ایک مضبوط دعویٰ النعیم (Islam and the Secular State, p.1) نے کیا ہے۔ اگر یہ دعویٰ۔ النعیم کے پورے مقالے میں مرکزی اور لازمی – قائم نہیں رہ سکتا تو پھر اس پر غور و خوض کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح ترابی کے "اسلامی ریاست" کے نظریات (جو محض خاکے ہیں) کہ ریاست مکمل مقتدر یا قوم پرستانہ نہیں ہونی چاہیے۔ ملاحظہ ہو:
Euben and Zaman, *Princeton Readings*, 213–215

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ ریاست کیا بنے گی: ایک لبرل جمہوریت، ایک اشتراکی اقتدار یا ایک اسلامی ریاست جو ایسی اقدار اور آدرشوں کا نفاذ کرے گی جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں اور جن کا حصول مدینہ کی "مِنی سٹیٹ" میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا۔ پھر یہ لوگ جدید ریاست کو بالکل ویسے ہی دیکھتے ہیں جیسے ارسطو اور ارسطوی مکتب فکر منطق کو دیکھتا تھا یعنی ایسی تکنیک یا آلہ جو دنیا کے کسی بھی مسئلے کے لیے درست فکر کی رہ نمائی کرتا ہے، یہاں تک کہ ارسطو سے کئی صدیوں بعد انہی مسلم مفکرین نے ثابت کر دکھایا کہ ارسطوی منطق اور کلیات کی تھیوری جس پر اس کی اساس ہے، بدیہی طور پر ایسے مابعد الطبیعیاتی مفروضوں سے بھری پڑی ہے جو اس کے قضایا اور نتائج پہلے ہی سے متعین کر دیتے ہیں۔ اس منطق کے استعمال کا مطلب تھا کہ ایک خاص قسم کی مابعد الطبیعیات پیشگی طور پر مان لی جائے اور اس مابعد الطبیعیات کو مسلم مفکرین کی اکثریت نے رد کیا[۲]۔

جدید ریاست بھی مختلف نہیں کیوں کہ اس کے اسلحہ خانے میں اس کی اپنی مابعد الطبیعیات اور بہت کچھ مزید بھی ہے۔ یہ خلقی طور پر ایسے واضح اثرات پیدا کرتی ہے جو سیاسی، سماجی، معاشی، ثقافتی، علمیاتی اور نفسیاتی ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ریاست علم کے مخصوص نظام پیدا کرتی ہے اور یہ نظام انفرادی اور اجتماعی شخصیت لہٰذا انسانی زندگی کے معانی اور منظر نامے کا تعین اور تجسیم کرتا ہے۔

کوئی بھی آدرش یا خیال انسانی تناظر سے باہر وجود میں نہیں آسکتا اور کسی بھی واقعے یا عمل کو وقت یا مکان سے باہر تصور نہیں کیا جا سکتا اسی طرح ریاست (اس کی مجرد فکر اور ٹھوس عمل دونوں) ایک خاص تاریخی تجربے کی پیداوار ہے۔ تحکیم کے منہاج کے طور پر اس نے یورپ میں جنم لیا اور بعد ازاں یورپ و امریکا نے اسے پروان چڑھایا اور یہاں سے کالونیوں اور باقی دنیا کو برآمد کیا گیا۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں جدید ریاست دنیا کے بہت سے حصوں میں ٹھیک نہیں بیٹھتی، اسے قبولیت (استناد، جواز) کی کمی کا سامنا ہے اور ابھی تک متنوع آبادیوں پر حکومت کرنے سے قاصر ہے۔ ہم ان ریاستوں کو "کم زور" یا "بدمعاش" ریاستیں کہتے

---

[۲] منطق استخراجیہ کے مابعد الطبیعیاتی نتائج اور اس کی کلیات کی تھیوری جس پر یہ قائم ہے، ملاحظہ ہوں: Hallaq, Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians۔ ارسطوی مابعد الطبیعیات کی کلاسیک تنقید کے لیے ملاحظہ ہو: الغزالی، تہافۃ الفلاسفۃ۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ہیں، لیکن اس سے حقیقت پر پردہ ڈالا جاتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ریاست سیاسی کنٹرول کی ایک غیر مقامی شکل ہے جسے حال ہی میں اور بغیر "تیاری" کے جبراً نو آبادیاتی معاشروں پر مسلط کیا گیا ہے؛ وہ معاشرے جو اس شکل سے کبھی واقف نہ رہے اور انہوں نے اپنے طور پر یا رضامندی سے اس قسم کی کوئی شکل کبھی بھی اختیار نہیں کی۔ یہ جدید ریاست کے بدیسی ہونے کا واضح ترین ثبوت ہے؛ جدید ریاست تاریخی، معیاری اور تصوراتی، مکمل طور پر یورو امریکی ہے۔

تاہم اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جدید ریاست ناقابل تغیر مظہر ہے کہ یہ تبدیل نہیں ہوتا یا ہو نہیں سکتا، کہ یہ مسلسل بدلتی ہوئی دنیا کے مطابق ڈھل نہیں سکا۔ کیوں کہ یہ ناقابلِ انکار ہے کہ انیسویں صدی کی ریاست بیسویں صدی کے وسط تک اپنے خدوخال واضح کر چکی تھی اور آج کی ریاست گلوبلائزیشن کے چیلنجز کے ردعمل میں مسلسل تبدیلیوں سے گزر رہی ہے۔ لیکن یہ ساری تبدیلیاں اور جدید ریاست کے تمام مستقل ڈھانچے اسلامی تحکیم کی بنیادی شرائط سے کبھی بھی موافق اور ہم آہنگ نہیں رہے۔ درحقیقت جدید ریاست پر اعتراضات گھٹانے کی بجائے گذشتہ تین عشروں میں بالخصوص نام نہاد گلوبلائزیشن کی سمت میں ہونے والی تبدیلیوں نے ان کی عدم موافقت اور تضاد کو بہت زیادہ کر دیا ہے۔ اب یہ بات حیران نہیں کرتی کہ یہ عدم موافقت اور تعارض حتمی طور پر اخلاقی ہے۔

ا۔ بنیادی تناقضات

آیئے ہم ایک خلاصے کے طور پر اس عدم موافقت کے کچھ ظاہری انداز شمار کرتے ہیں لیکن یہ بات ہمارے ذہن میں رہے گی کہ کوئی ایک بھی دوسرے سے الگ تھلگ نہیں ہے۔ اول، ایک انسان مرکز (anthropocentric) اکائی کے طور پر ریاست ایک مابعد الطبیعیات کی حامل ہے جو اس کی سرحدوں کے اندر مقتدر ارادے یا حاکمیت کے طور پر رہتی ہے۔ یہ مابعد الطبیعیات خود اپنے معانی پیدا کرتی ہے یعنی دنیا کے بارے میں اس کے مخصوص نظریات اس کی اپنی تخلیق ہیں جو اس کے اپنے معیارات پر پورے اترتے ہیں خواہ یہ معیارات کتنے ہی تغیر پذیر کیوں نہ ہوں۔ اثباتیت پسندی کی اعلیٰ ترین مثال کے طور پر ریاست حاضر و موجود کی مابعد الطبیعیات کی حامل ہے اور اس کے انداز اس کے اپنے تصورات، ساختوں اور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

روایات کے عکاس ہیں۔ ریاست کے لیے واحد حقیقت اس کے اپنے ارادے کی سچائی ہے، اس کا اپنا ارادۂ طاقت ہے، باقی سب سچائیاں ضمنی اور ذیلی ہیں۔ اس کے برعکس اسلامی تحکیم کی کوئی بھی شکل اثباتیت پسندی (positivism) کی اجازت نہیں دے سکتی اور نہ ہی اس سے جنم لینے والی مابعد الطبیعیات کے لیے کوئی جگہ ہے۔ اگر اخلاقی استقلال تمام شرائط میں سے سب سے بڑی شرط ہے تو پھر میٹافزکس جو اخلاقی استقلال کا پیش منظر ہے، اثباتیت پسندانہ نہیں ہو سکتی۔ اگر اخلاقی استقلال مقدم ہے، اگر یہ تمام پیمانوں کا پیمانہ ہے تو پھر مابعد الطبیعیات کا اثباتیت پسندانہ انسان مرکزیت کی محدود اقلیم سے ماورا ہونا ضروری ہے۔ اس لیے دونوں کی مابعد الطبیعیات ایک دوسرے سے متضاد اور متعارض ہیں۔

اس سے دوسری بات یہ نکلتی ہے کہ اسلامی تحکیم اللہ کے سوا کسی کی حاکمیت یا ارادۂ مقتدرہ نہیں مانتی۔ اگر اخلاقیات انسانی اعمال کی رہ بر ہے اور اگر اس کا استقلال ضروری ہے تو پھر اس کا سچائی اور عدل کے آفاقی اور ابدی اصولوں پر استوار ہونا ضروری ہے، وہ اصول جو اثباتیت پسندانہ وجود کی خواہشات اور ارادوں سے ماورا ہوں۔ اسے انسانی عمل کی حدود کا تعین کرنا ضرور ہے، کیا کیا جا سکتا ہے اور کیا نہیں کیا جا سکتا میں واضح خط امتیاز کھینچنا چاہیے اور جب کبھی عقلی اقلیم اپنی حدود کی خلاف ورزی کرے تو اس کی روک تھام کرے۔ اسلامی تحکیم میں قانون کی حکم رانی بلند ترین اظہارات کی شکل میں ظاہر ہوئی اور اس میں کسی ارضی حاکمیت کو اجازت نہیں کہ اخلاقی استقلال کے احکام پر سمجھوتا کرے۔ اگر ماورائی اخلاقیات ہمارے اوپر غریبوں اور کم زوروں کی حفاظت مسلط کرتی ہے اور اگر ان غریبوں کا فطری حق امیروں کی دولت پر مقرر کرتی ہے تو پھر کوئی بھی معاشی ترقیاتی یا سرمایہ دارانہ اصول اس حکم سے تجاوز نہیں کر سکتا۔ اگر یہ اخلاقیات دوسروں سے دوستانہ رویہ رکھنے کو کہتی ہے تو پھر کسی بھی سیاسی یا سائنسی یا دیگر علمیت کو اجازت نہیں کہ دوسرے کی انسانیت کو ذرہ برابر بھی گھٹائے، اسے فاقوں مرنے دے یا اسے گیس چیمبرز میں بھیجے، محض سائنس اور عقلیت کے نام پر۔ جیسا کہ پال کاہن نے کہا کہ جو سیاسی آبادی "خود کو قانون کی حکم رانی میں عوامی حاکمیت کے اظہار کے طور پر" دیکھتی ہے اس میں طاقت کے استعمال پر تحدید کا کوئی اصول نہیں ہوتا۔ دوسری طرف "وہ ریاست جو خود کو ایک خدائی یا ایک فطری نظم کے اظہار کے طور پر دیکھتی ہے، اپنے اعمال پر حد

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

لگانے کے لیے اپنے سے باہر معانی دیکھ سکتی ہے"[3]۔ لہٰذا اسلامی تحکیم اپنے سے خارج یا بلند تر حاکمیت یا ارادۂ مقتدرہ کی مطیع ہوتی ہے جب کہ جدید ریاست کی حاکمیت خود تشکیلیت کی ایک داخلی جدلیات کا اظہار ہے: حاکمیت ریاست کی تشکیل کرتی ہے اور اس سے متشکل ہوتی ہے۔ حاکمیت کے یہ دونوں متضاد تصورات ناگزیر طور پر سدِ راہ بن کر کھڑے رہیں گے[4]۔

ان دونوں سے نکلنے والی تیسری بات یہ ہے کہ حاکم صرف اللہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اخلاقی اتھارٹی کا حتمی ماخذ اللہ کے سوا کوئی نہیں تو پھر ہر وہ نظام جو انسانی رویے کو منظم کرتا ہے اسے اعلیٰ اخلاقی اصولوں پر قائم عمومی اور تکنیکی قواعد وضوابط پر توجہ دینا ہوگی۔ ماضی اور حال کے مسلمانوں کے لیے قانون کی حکم رانی کا درست اور حتمی مطلب یہی ہے۔ جیسا کہ باب سوم میں ہم نے دیکھا کہ منہاجی جدید ریاست میں طاقتوں کی علیحدگی کی بہترین شکل نقائص کا سامنا کرتی ہے جس سے نظام اور تھیوری غیر مربوط، لایعنی، بے سروپا بلکہ "ناکام" ہو جاتے ہیں[5]۔ اگر جدید ریاست مقتدر ارادے کے طور پر انتظامی شاخ کو اتنی طاقت دیتی ہے کہ مقننہ سے کافی حصہ توڑ لے جائے تو پھر قانون کی حکم رانی کی تعریف انتظامیہ کے معنوں میں بھی کرنی پڑے گی۔ اس کے ساتھ ساتھ، عدالتی جائزہ اس ارادے سے مزید کچھ حصہ چھین لیتا ہے جس سے مقننہ کا دائرۂ اختیار اور دائرہ کار دونوں محدود ہو جاتے ہیں۔ اس قسم کی آئینی ترتیب جدید ریاست کے ڈھانچوں کے لیے ضروری ہے لیکن اسلامی تحکیم کی کسی بھی شکل میں اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا؛ لہٰذا یہ دونوں تراتیب تھیوری اور پریکٹس دونوں میں متعارض اور متصادم ہیں۔

مذکورہ بالا تینوں باتوں کے مجموعی اثرات سے ملحق چوتھی بات یہ ہے کہ جدید ریاست جو ذات پیدا کرتی ہے

---

[3] Kahn, *Putting Liberalism*, 277; Scanlon, "Rights, Goals, and Fairness," 93

[4] Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democratic Commitment," 69

"موثر طور پر ایک مذہبی ریاستی قانون ایک متناقض فیہ اصطلاح ہے۔ قانون یا تو ریاست کا ہوتا ہے یا اللہ تعالیٰ کا، اور جہاں تک قانون کی تشکیل اور تنفیذ کے لیے ریاست کی موضوعی فعلیت پر انحصار کا تعلق ہے، ریاست کا نافذ کردہ ہر قانون لازمی طور پر اللہ کا قانون نہیں ہو گا۔ ورنہ ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوں گے کہ ریاست کے قانون کی ناکامی اصل میں اللہ کے قانون کی ناکامی اور بالآخر خود اللہ تعالیٰ کی ناکامی ہے۔ اسلامی دینیات میں اس امکان کو کوئی جگہ نہیں دی جا سکتی۔" تاہم ابوالفضل اس گہری بصیرت کے مکمل اطلاقات کھول کر نہیں دکھاتے شاید اس وجہ سے کہ جدید ریاست کو مسلّمہ لیتے ہیں۔

[5] Magill, "Beyond Powers and Branches," 605; See also Marshall, *Constitutional Theory*, 97, 124; Hansen, "Mixed Constitution," 509

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وہ سیاسی، سماجی، اخلاقی، علمی اور نفسیاتی اعتبار سے اسلامی تحکیم کی پیدا کردہ ذات سے بہت مختلف ہوتی ہے۔ انفرادی سطح پر مسلم ذات کی "ہے" اور "ہو" کی وحدت کو نیاتی سطح پر شرعی (اور صوفی) امر واقعہ اور قدر کی وحدت کا اعتقادی اظہار ہے کہ تمام وجود واجد وحدت ہے اور یہ کہ قرآنی ڈسکورسز اور مسلم سماجی اور معاشی زندگی میں "فقیر" کی اصطلاح جامد یا سائنسی نہیں۔ "غریب" اور "غربت" کی اصطلاحات میں مدد، استعانت اور ہم دردی کے بدیہی حق کی قدریں باہم مربوط ہیں اور پھر غیر ممیز طور پر غربت کے امکان کی حقیقت سے گندھی ہوئی ہیں۔ اسلامی تحکیم کے مفہومی زمروں اور ذخیرۂ الفاظ میں ایسا کوئی "غریب" نہیں جسے کسی بھی طرح غیر وجودیاتی اخلاقی قدر سے جدا سمجھا جائے، نہ صرف غریب کے حقِ اعانت کے اعتبار سے بلکہ اعانت کر سکنے والوں پر واجب فرض کے اعتبار سے بھی۔ اس قسم کا عدم امتیاز غالب ہے، فطرت اور اشیائے فطرت تک وسیع ہے۔ دنیا میں ہر شے واحد فاعل کا کام ہے جس نے ہر شے ایک مقصد کے تحت تخلیق کی ہے۔ "خیر کا ایک ذرہ یا شر کا ایک ذرہ" بھی ریت یا بیج کے کسی ذرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ہر شے باہم متصل اور مربوط ہے اور سب چیزیں ایک ہیں۔ زندگی بسر کرنا اللہ کی مملکت میں رہنا ہے، تمام تنگی اور آسانی کے ساتھ، اس کے نیکو کاروں اور شریروں، اس کے درختوں اور دریاؤں، اس کے امیروں اور غریبوں کے ساتھ۔ اس دنیا میں زندگی بسر کرنا اس کے خالق کی حکمت جلیلہ تسلیم کرنا ہے جس کی تجلیات اس کی تخلیق میں آشکارا ہیں۔ یہ انسانیت کو محترم قوتوں اور غیر محترم کم زوریوں کے ساتھ قبول کرنا ہے۔ لیکن یہ نیک بننے کی کوشش اور زندگی اور انسانیت کو عطا ہونے والی چھوٹی اور بڑی تمام نعمتوں کے لیے شکر گزار بننے کی ضرورت اور منہاجی شرائط قبول کرنا بھی ہے۔ یہ اس تخلیق کی جلالت کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہے جو دارِ فانی اور ہماری اچھائی کے امتحان کی جگہ ہے۔ انسانیت کے وجود کی اس کے سوا کوئی وجہ نہیں کہ اپنے قول اور عمل سے ثابت کرے کہ کس حد تک اچھی ہو سکتی ہے۔ نیک عمل کرنا قرآن لہٰذا اسلام اور اسلامی تحکیم کا قلب اور روح، خلاصہ اور نچوڑ اور سب سے زیادہ دہرایا جانے والا پیغام ہے۔ اگر جنت اور جہنم ہے، سزا اور جزا ہے اور اگر اللہ ایک ہے، سزا دینے والا اور رحمان اور رحیم ہے تو یہ سب ایک مقصد کے لیے ہے، صرف اور صرف ایک مقصد کے لیے: نیک کام کرنے والے افراد لہٰذا نیک معاشرہ تخلیق کرنا کیوں کہ اس تصورِ خیر کے بغیر وحدت، توحید، رحمت اور غضب سب بے معنی ہو جائیں گے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تاہم خیر کی یہ دعوت مبہم اعلان نہیں، خالی اخلاقی حکم نہیں۔ خیر ایک متعین اور تعین کرنے والا تصور ہے جسے دین کے پانچ ستونوں میں رکھا گیا ہے، وہ ستون جن پر اسلام نے ابتدا سے اب تک کبھی سوال نہیں اٹھایا اور اہم تر یہ کہ کبھی ترک نہیں کیا۔ اگر یہ ستون غیر مشترک ہیں (جو کہ وہ ہیں) تو اس وجہ سے کہ ان کے سوا ہر شے ذیلی اور ضمنی ہے۔ اگر یہ ستون ہیں تو پھر باقی ہر شے ستون نہیں۔ لیکن چوں کہ شریعت اور اسلامی تحکیم ضرورت کے اعتبار سے تمام انسانی رویے کو منظم کرنا لازم ٹھہراتی ہے[6] اس لیے ہر وہ شے جو ستون نہیں اسے ستونوں کے احکامات اور مجموعی ارادے سے ہم آہنگ اور ان کا مطیع ہونا ضروری ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ستونی نظام کی ساخت اور فعالیت ذات اور شخصیت دونوں کو پہلے سے متعین کرتے ہیں اور انہیں اس دنیا کے لیے تیار کرتے ہیں جو بے ستون ہے۔ اور یہ ستون قرآنی فلسفے کا درست اظہار ہیں اور ان کا ایک ہی سادہ پیغام ہے: اس دنیا میں اپنا مقام جانو؛ اپنی فنا کو سمجھو؛ سمجھو کہ تمہیں ایک اجتماعیت اور ایک خاندان کے ایک حصے کے طور پر تخلیق کیا گیا ہے جو مل کر تمہاری روحانی غذا کا سامان کرتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح نباتات اور اناج تمہارے بدن کے لیے غذا فراہم کرتے ہیں؛ سمجھو کہ یہ سب کچھ ایک انعام اور تحفہ ہے جسے تمہیں دیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہر شے کی طرف تمہاری ذمہ داری بھی تمہیں بتائی گئی ہے؛ سمجھو کہ تم کسی بھی شے کے حقیقی مالک نہیں اور یہ کہ بالآخر تمہیں مرنا ہے اور یہ کہ تم قبر میں سوائے نیک اعمال اور نیک نامی کے کچھ ساتھ نہ لے جا سکو گے؛ سمجھو کہ جس دنیا میں تمہیں پیدا کیا گیا ہے اس کی طرف تمہاری کچھ ذمہ داری ہے، اس اجتماعیت کی طرف ذمہ داری ہے جو تمہارے لیے پیدا کی گئی اور جس پر تمہاری زندگی کی کشتی لنگر انداز ہے۔ کسی بھی چیز کو ہلکا نہ لو۔

یہی وہ اساسی فہم ہے جو عبادات اور مناجات کے مجموعے کی تہہ میں کارفرما ہے جس کے بدن، روح اور ذہن

---

[6] کیوں کہ ہر فعل پر اصولوں کا اطلاق ضرور ہوتا ہے خواہ وہ "نیوٹرل" ہی کیوں نہ ہو (یعنی اس میں اس چیز کی اجازت ہو جسے آج کل ہم ذاتی اختیار کہتے ہیں)، ملاحظہ ہو: Hallaq, History of Islamic Legal Theories, 40-42۔ یہاں یہ بات دھیان میں رہے کہ جدید ریاست میں نجی دائرہ ریاست کے سوچے سمجھے فیصلے کے مطابق "غیر منظم" چھوڑ دیا گیا ہے، ایسا نہیں کہ یہ دائرہ بدیہی طور پر خود مختار ہے، کیوں کہ جب ریاست فیصلہ کرتی ہے کہ فلاں معاملہ اب سے عوامی دائرے سے تعلق رکھتا ہے تو کوئی ایسا معیار نہیں ہوتا جس سے اس فیصلے پر حکم لگایا جائے سوائے ریاست کے ارادے کے جسے آخر کار عوامی حاکمیت کا اظہار کہا جاتا ہے۔ اس پر مزید ملاحظہ ہو:
Asad, *Genealogies of Religion*, pp. 200-208

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پر مجموعی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اپنی کاملیت کے اعتبار سے یہ تمام افعال نجی، داخلی اور تاثراتی ہیں۔ نماز اور روزے سے لے کر حج اور زکوٰۃ تک ان تمام اعمال کا مجموعی اثر مسلم ذات متشکل کرتا ہے، شریعت اور اسلامی تحکیم کی شرائط پوری کرتا ہے اور اس طرح بذات خود رہن سہن کا سلیقہ اور فن ہے۔ بقیہ شرعی قوانین اور قاعدے اس ذات کو فرض کرتے ہوئے فعال ہوتے ہیں اور ایک عجیب انداز سے اس اخلاقی ذات کی تکمیل اور تنقیح کرتے ہیں۔

اس کے برعکس جدید ریاست کی ذات کسی اخلاقی حکم سے تشکیل نہیں پاتی۔ ذات کی ریاستی ٹیکنالوجی منظم اور نظاماتی طور پر عمل کرتے ہوئے قومی شہری تخلیق کرتی ہے اور روایتی اخلاقیات کو مسلسل ردّ کرتی رہتی ہے۔ یہ کش مکش فصاحت اور صحت کے ساتھ اس بیان میں پائی جاتی ہے کہ "ہمیں نیک اور اچھا بنانا ریاست کا کام نہیں۔ یہ ہمارا اپنا مسئلہ ہے"[7]۔ ریاست کا فرض دیگر فرائض کے علاوہ یہ ہے کہ مستعد اور پیداواری شہری تخلیق کیا جائے—اور یہ کام بھرپور اور اعتقادی طور پر تعلیم اور قوم پرستانہ بیانیے کے ذریعے ہوتا ہے۔ شہری "امن وامان" کا مطیع اور اپنے ملک و قوم پر مرنے کے لیے تیار ہوتا ہے۔ جب کہ اسلام—جیسا کہ ہم دیکھ چکے—جان کی قربانی کا حکم نہیں دیتا، یہاں تک کہ اللہ کے لیے بھی نہیں لیکن اس تقاضے کے بغیر جدید ریاست کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم ایک دوسرا فرق بھی ہے۔ اسلامی تحکیم کے مجموعی اثرات کا ہدف اخلاقی ذات کو فروغ دینا ہے جو کائنات، معاشرے اور خاندان کے ساتھ ذمہ دارانہ طور پر تعامل کرتا ہے لیکن جدید ریاست کی ذات ایک خارجی بنائی گئی شخصیت ہے جس کی روح اور جذبات چنداں اہم نہیں لیکن اس کی قدر ایک سیاسی، مادہ پرستانہ اور کارکردگی کی بنیاد والے تصورِ زندگی میں پائی جاتی ہے۔ یوں کہہ لیں کہ مسلم ذات اخلاقی بہتری کی کوشش کرتی ہے اور ریاست کی ذات ارادۂ مقتدرہ کو پورا کرنے کی کوشش کرتی ہے جو افسانوی طور پر اس کے اپنے ارادے کی نمایندہ ہے لیکن حقیقی طور پر ایک مطلق حاکم کا ارادہ ہے۔ "کیا ہو" کے لیے مسلسل اور لامتناہی جدوجہد اور "جو ہے" کے لیے مسلسل اور لامتناہی جدوجہد کے مابین فرق منہاجی نوعیت کا ہے، "جو ہے" کی جدوجہد کا مقصد حقائق کی سفاک دنیا کے مادی انعامات پر قدرت

---

[7] Murdoch, *Metaphysics as a Guide to Morals*, 350 (her emphasis); see also Strauss, "On the Spirit," 13

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حاصل کرنا ہے۔ "جو کہ ہے" کی ذات اور "جو ہونا چاہیے" کی ذات بالکل دو مختلف اور متضاد قسم کی انسانی ذوات ہیں۔ یہ نہ صرف ایک دوسرے کی متضاد ہیں بلکہ ان کے تناقض اور تعارض میں تطبیق پیدا کرنا ناممکن ہے۔

پانچویں اور آخری بات یہ کہ جدید ریاست گلوبلائزیشن کے ساتھ تعاون اور مقابلہ کرتی ہے اس لیے واضح طور پر مادی حقائق میں مشغول رہتی ہے۔ یہ اقتصادی انسان پر منحصر ہے اور اسی کو فروغ دیتی ہے اور اس اقتصادی انسان کا مقصود مادی منافع کے سوا کچھ نہیں۔ یہ اسلام اور اس کی تحکیم کے اخلاقی طور پر تعمیر کردہ اقتصادی انسان سے متضاد ہے کیوں کہ یہ نوع ایک برتر اخلاقی حکم کو تسلیم کرتی ہے۔ یہ اخلاقی ذات اسلام اور اسلامی تحکیم کے سانچے اور شکل وشباہت میں نہ تو واقعاتی اور عارضی ہے نہ حادثاتی: یہ اس کا جوہر ہے۔ اس اخلاقی اقتصادی انسان کے بغیر کسی اسلام، مسلمانوں یا ایک مسلم تہذیب کا ہونا محال ہے، کم از کم اس انداز میں جس طرح ہم ان کے بارے میں جانتے ہیں۔ بالکل یہی اقتصادی انسان ہے جس نے پورے ایک ہزار سال میں ایک ایسا مہذب معاشرہ تخلیق کیا جس نے سیاست اور انتظامی طاقت کو الگ الگ رکھا اور بتایا کہ اسلام کیا تھا۔ منہاجی مسلم اقتصادی انسان دولت اور نفع تلاش کرتا ہے لیکن مادی اور نفسیاتی طور پر سماجی ذمہ داری سے وفادار رہتا ہے اور یہ بات اسلامی سماجی و اقتصادی تاریخ کی بارہ صدیوں میں وافر شہادتوں کے ساتھ موجود ہے۔ عزت، مرتبہ، اللہ کا قرب اور خاندان اور ہم سایے کی محبت اور احترام تمام منہاجی طور پر اپنی اجتماعیت کے احسان والے اخلاق سے مربوط ہیں۔ چوں کہ ہر شے اللہ قادر مطلق کی ملکیت ہے اس لیے دولت اور منافع صرف امیروں کا مقدر یا ان کی ملکیت نہیں۔ یہ اللہ قادر مطلق سے آتے ہیں اور "اسی کی خاطر آتے ہیں" جس کے حقوق ویسے ہی ہیں جیسے غریبوں اور ناداروں کے۔ اس مساوات میں غریب اللہ کے ساتھ خاص ہیں اور اللہ ان کے ساتھ خاص ہے۔ ان کی خدمت اللہ کی خدمت ہے؛ اللہ کی خدمت ان کی خدمت ہے۔ ریاست کی پیدا کردہ اور اس کے زور (اگرچہ رضامندی) سے معاشی مسابقت اور منافع کی سفاک دنیا میں دھکیلی گئی جدید ذات وہ ہے جس کے لیے سچا مسلم اقتصادی انسان ایک تجسس اور خطا ہے، کوئی ایسی شے جو معدوم نسلوں کے عجائب گھر سے تعلق رکھتی ہو۔ ذات کی اخلاقی تکنیکات سے پرورش پایا ہوا اور معتدل تصوف سے مغلوب مسلم اقتصادی انسان اپنے جدیدیت پسند ہم عصر کو غیر معقول، حریص،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

عاقبت نااندیش اور خود غرض اور سفاک سمجھے گا۔ ان دونوں کے مابین مخالفت اور ان کا شدید تعارض مبالغہ بالکل نہیں۔

ان بدیہی اور اساسی تضادات کا مجموعہ ایک نمایاں مسئلے سے دوچار کرتا ہے۔ اگر مسلمانوں کو اپنی زندگیاں سماجی، معاشی اور سیاسی معنوں میں منظم کرنی ہیں تو پھر انہیں ایک اہم انتخاب کرنا ہو گا۔ یا تو وہ جدید ریاست اور اس کی پیدا کردہ دنیا کے مطیع ہو جائیں یا جدید ریاست اور اسے پیدا کرنے والی دنیا اسلامی تحکیم کے جواز کو تسلیم کر لے؛ یعنی جدید ریاست اور جدید دنیا مسلمانوں کے تصورِ معاشرت، قانون اور سب سے اہم طور پر اس کی اخلاقیات اور اس کے ذیلی سیاسی اور معاشی مطالبات مان لیں۔ پہلی نظر میں پہلا انتخاب زیادہ حقیقت پسندانہ نظر آتا ہے کیوں کہ اس وقت مسلمانوں کی اکثریت بلکہ ان کے دانش ور بھی اسی کو قبول کیے ہوئے ہیں اگرچہ وہ غلطی پر ہیں کہ اچھا وقت آنے پر جدید ریاست کا نظام ایک اسلامی ریاست میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ میں نے پچھلے ابواب میں دلائل دیے ہیں، یہ مفروضہ جدید ریاست کی نوعیت، اس کی جوہری صفات اور اس کے اسلامی تحکیم کی کسی بھی شکل سے بدیہی اخلاقی تعارض سے سہو نظر کرتا ہے۔ قرائن کی رو سے دوسرا انتخاب ناممکن نظر آتا ہے کیوں کہ اسلامی تحکیم کی کسی بھی شکل کو ریاستوں کے ایک نظام کے اندر رہنا پڑے گا اور یہ نظام بذات خود گلوبل دنیا کے احکامات سے دباؤ میں ہے۔ بہت سے تجزیہ نگار بتاتے ہیں کہ جدید ریاست گلوبلائزیشن کے دباؤ میں خود کو حالات کے مطابق ڈھال لے گی اگر ایسا ہے تو پھر اسلامی تحکیم متعدد اور شدید چیلنجز کا شکار ہو گی جس سے یہ زوال پذیر ہو کر بالآخر مکمل طور پر منہدم ہو جائے گی۔

۲۔ کوئی حل؟

تاہم اس حقیقت پسندانہ سیاست سے ماورا بھی کچھ ہے جس کی تحقیق ہونی چاہیے اور جو اخلاقیات کے کم تر تصور پر قائم ہے۔ جس طرح جدید ریاست مسلم (اور ایفرو ایشیائی) دنیا میں ناموزوں بیٹھتی ہے اسی طرح جدیدیت مجموعی طور پر اس دنیا میں مسائل کا شکار ہے، بشمول یورپ اور امریکا جنہوں نے اصل میں اسے پیدا کیا ہے۔ اس پوری کتاب میں ہم نے ان مسائل کا حوالہ دیا ہے جو منتشر، لذت پسند اور نرگسی ذات کے روحانی خالی پن سے لے کر فطری اجتماعیت، خاندان اور قدرتی ماحول کی تباہی تک وسیع ہیں — ان میں سے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کوئی بھی جدید ریاست کے پراجیکٹ سے بے تعلق نہیں۔ اس لیے ریاست کو تنقید کے میدان میں لائے بغیر جدید پراجیکٹ پر سوال اٹھانے کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا۔ اور نہ ہی ماحول اور قدرتی دنیا کی تباہی پر نظر کیے بغیر کوئی تنقید سود مند ہو سکتی ہے کیوں کہ اس دنیا کے بارے میں ہمارا رویہ اور اس سے معاملات ہمارے وجود کا پیمانہ ہیں، ہمیں بتاتے ہیں کہ ہمارے لیے انسان ہونے کا کیا مطلب ہے۔ ان رویوں کا نتیجہ زندگی کی محض ایک حقیقت نہیں جیسا کہ بہت سے لوگ سمجھتے ہیں، محض سوچ سمجھ کر ترقی کے لیے کیے گئے کاموں اور ہمارے نیک ارادوں کی بری پیداوار نہیں۔ بلکہ یہ انسان کا حتمی پیمانہ ہے کیوں کہ یہ وہ کم ترین معیار ہے جس سے ہماری دنیا کی تمام چیزوں کے لیے اخلاقی ذمہ داری ماپی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ انتہائی مرکزی سوال ہے کہ اخلاقیات کی مرکزی اقلیم کیا ہو، یہ ایسا سوال ہے جو باقی تمام سوالوں کے جوابات اور مسائل کا حل دے سکتا ہے جس کے نتیجے میں ذیلی اور ضمنی اقالیم کے مسائل خود بہ خود حل ہو جائیں گے[8]۔

میں یہ بات تسلیم کرتا ہوں کہ اگرچہ یہ مسائل نمایاں طور پر طبیعی اور عملی چیلنج ہیں جنہیں تجربی اور ٹھوس طریقوں سے لیا جانا چاہیے لیکن جس طرح درخائم نے ایک مشابہ تناظر میں کہا ہے[9]، یہ لازمی طور پر اخلاقی مسائل بھی ہیں کیوں کہ یہ حقیقت میں ہمارے فطرت کے بارے میں مسخ شدہ وژن سے برآمد ہوئے ہیں اور اس وژن کے علاج ہی سے ان مسائل کا تسلی بخش اور اصل حل ممکن ہے۔ اور یہ حل جدید دنیا میں نہ صرف اسلامی تحکیم کے کسی امکان سے براہ راست متعلق ہیں بلکہ بنیادی طور پر جدید ریاست اور جدید حالات سے متعلق بھی ہیں۔ ان اختتامی صفحات میں ہم زور دیں گے جدید اسلام کے اساسی ترین مسائل اختصاصی طور پر اسلامی نہیں بلکہ مساوی طور پر مشرق اور مغرب میں بذات خود جدید پراجیکٹ کے ساتھ خاص ہیں[10]۔

یہاں پیش آمدہ مسائل پر بحث کرتے ہوئے ہمیں روشن خیالی کی "جو کہ ہے" اور "جو ہونا چاہیے" کے مابین کی گئی تفریق کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، اس تفریق نے جدیدیت کے غالب اخلاقی تصورات پر گہرا اثر

---

[8] ملاحظہ ہو باب اول۔

[9] Giddens, *Capitalism*, 99–100; Miller, *Durkheim, Morals, and Modernity*; Nisbet, *Sociology of Emile Durkheim*, 187–208

[10] ملاحظہ ہو باب چہارم حاشیہ نمبر ۹۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مرتب کیا ہے[11]۔ بحث آگے بڑھاتے ہوئے ہم ایچ اے پریشاد اور چارلس لامور کی تنقید سے استفادہ کریں گے جن کی تصانیف ٹیلر اور میکنٹائر کی تصانیف سے مل کر ہماری توجہ کے مرکزی مسائل کا احاطہ کرتی ہیں[12]۔

جیسا کہ ہم نے پہلے ملاحظہ کیا، "کیا ہے" اور "کیا ہونا چاہیے" کے مابین تفریق کا قدر کی طبیعی دنیا سے علیحدگی کے ساتھ جدلیاتی تعلق ہے جس میں طبیعی دنیا کو "سفاک" اور "جامد" خیال کیا جاتا ہے[13]۔ جب مادے سے تمام اقدار چھین لی جاتی ہیں تو یہ زندہ کائنات کا حصہ نہیں رہتا لہٰذا پھر اسے ایک شے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ اس کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے اور اپنے خود مختار عقلی تجزیے (لہٰذا ہمارے اعمال) کا موضوع بنایا جا سکتا ہے، اس طرح کہ ہمارے اوپر کوئی اخلاقی ذمہ داری عاید نہیں ہوتی۔ تاہم اس فقید المثال منہاجی تفریق نے ایک دوسرا نمایاں اثر پیدا کیا، عقل کو اسباب سے الگ کر دیا، عقل دنیا کے متعلق غور و فکر کا ایک آلہ ہے اور اسباب وہ معیاری "علتیں" ہیں جو عقل کے ذریعے تفکر پیدا کرتے ہیں[14]۔ روشن خیالی سے پہلے عقل اور

---

[11] ملاحظہ ہو باب چہارم فصل اول۔

[12] Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?"; Larmore, *Autonomy of Morality*; Larmore, *Morals of Modernity*

[13] باب چہارم فصل اول میں بحث کی گئی ہے۔

[14] Larmore, *Autonomy of Morality*, 10–11, 56–60, 64–65

"اسباب کی اپنی اتھارٹی ہوتی ہے۔۔۔ عقیدے اور عمل کے لیے اسباب طبیعی اور نفسیاتی حقائق پر انحصار کرتے ہیں۔ بارش ہو رہی ہو تو چھتری لے جانے کا ایک سبب ہے یا میں پیاسا ہوں تو پانی پینے کا ایک سبب ہے۔۔۔ سبب کی کوئی نہ کوئی وجہ ہوتی ہے اور ایسے انسان کے لیے ہوتی ہے جو سبب سے پیدا ہونے والے امکان سے فائدہ اٹھانے کا اہل ہو۔ مختصر یہ کہ اسباب عقلی ہوتے ہیں: یہ طبیعی دنیا کے مخصوص خواص پر مشتمل ہوتے ہیں جنہیں عقل مند انسانوں سے تعلق رکھنے والی سوچ اور عمل کے امکانات کے لیے مفید سمجھا جاتا ہے" (ص ۱۱-۱۰)۔ "اگر اسباب کے علتی اثر سے انکار کر دیا جاتا تو اسباب کے لیے رد عمل کے تصور کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ جہاں کوئی عمل نہ ہو وہاں کوئی ردِ عمل نہ ہوگا۔۔۔ اگر ہم یہ تصور کریں کہ اسباب کی دنیا حتمی طور پر طبیعی دنیا کے قانون کے ماتحت چلنے والے عوامل (جن کی وضاحت جدید سائنس کر سکتی ہے) کے علاوہ کسی دوسرے شے پر مشتمل ہے تو پھر محض مخمصہ بچے گا۔ بہت سوں کے لیے اسباب خوف ناک ہوں گے۔۔۔ اگر انہیں دنیا میں علت اور معلول دونوں۔۔۔ فرض کر لیا جائے۔ کوئی بھی آسانی سے اس نتیجے پر پہنچ سکتا ہے کہ معقول رویہ یہی ہے کہ ہم اسباب کو عقیدے اور عمل کے لیے ہمارے اپنے التزامات (commitments) کا اظہار سمجھیں اور کوئی ایسی شے نہ کہیں جو 'وہاں باہر' موجود ہے اور ہماری دریافت کی منتظر ہے۔ اسباب تو بس اسباب ہیں جنہیں ہم اختیار کرتے ہیں۔ کیوں کہ ہمارے التزامات بذات خود نفسیاتی مظاہر ہیں اور دنیا کے اسبابی نظم میں ان کا ہونا عقلیت جیسے مسائل پیدا نہیں کرتا" (ص ۶۵-۶۴)۔ عقل کے "مندرجات" کے لیے ملاحظہ ہو:

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اسباب بلا تفریق باہم ایک تھے، روشن خیالی کے بعد عقل اسباب سے الگ ہو گئی، اسے خود مختار درجہ حاصل ہو گیا اور اس سے توقع کی گئی کہ یہ اپنے طور پر اسباب تخلیق کرے گی۔ لہٰذا جدید اخلاقیات نے اصرار کیا کہ اخلاقیات کا جواز خود مختار اور خود قانون ساز عقل دے گی، یہ کانٹ کے تصور کا نچوڑ ہے جو جدید اخلاقی منہاج پر حاکم ہے۔ اگرچہ اس کانٹین موقف پر بار بار تباہ کن تنقیدات کی گئی ہیں[15] لیکن یہ ابھی تک موجود ہے اور اس کی دل کشی ختم نہیں ہوئی، واقعہ اور قدر کے مابین تفریق کی تمام جدید فکر میں عقل حاکم ہے جہاں دنیا کو یوں دیکھا جاتا ہے کہ یہ "حتمی طور پر حرکت کرتے ہوئے مادے کے سوا کچھ نہیں---اقداری طور پر گونگی ہے اور ہمیں کوئی رہ نمائی نہیں دے سکتی کہ ہم کیا طرزِ عمل اختیار کریں"[16]۔ یہاں عقل نے اسباب کو صفر کر دیا ہے جیسا کہ اسپنگلر کہتا ہے اپنے سے باہر تمام امکانات کا انکار کر دیا ہے"[17]۔

جیسا کہ پریشاد اور لامور—اور زیادہ عمومی طور پر ٹیلر اور میکنٹائر[18]—نے بحث کی ہے کہ خود مختار عقلیت کے ذریعے اخلاقیات تک پہنچنا ناممکن ہے کیوں کہ خود مختار عقلیت، جیسا کہ ہم دیکھ چکے[19]، کانٹ کے تصورِ آزادی پر قائم ہے۔ پریشاد کہتا ہے کہ اس کانٹین نقطہ نظر کا "مقدر ناکامی" ہے کیوں کہ اس کی بنیاد "وہ چیز ثابت کرنے کے امکان کو فرض کرنے کی غلطی پر ہے جسے صرف اور صرف اخلاقی فکر کے عمل سے سمجھا جا سکتا ہے"[20]۔ تاہم آزادی میں پیوست خود مختار عقلیت کسی بھی طرح ثمر آور نہیں کیوں کہ اس قسم کی عقلیت کا جوہر محض آزادی کا ارادہ ہے۔ آخری تجزیے میں یہ آزادی محض شخصی اور نجی آزادی نہیں—جو کہ بلاشبہ یہ ہے—بلکہ فطرت پر اور جو کچھ اس میں پایا جاتا ہے اس پر حکم چلانے کی آزادی ہے، اس میں ہر وہ انسانی شے بھی شامل ہو سکتی ہے جسے اس کی تشکیل کے لیے ضروری سمجھ لیا جائے (مثال کے طور پر "مہذب

Smith's critique in *Viable Values*, 38–53

[15] جیسا کہ میں نے بحث کی ہے: "Groundwork of the Moral Law," p.253۔ مزید ملاحظہ ہو باب چہارم فصل اول۔ پچھلے اور اس پیرے میں دیے گئے مصادر کے علاوہ مزید ملاحظہ ہوں:

Schneewind, "Autonomy, Obligation, and Virtue"; Field, "A Criticism of Kant"; Cartwright, "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality," 254–263; Smith, *Viable Values*, 38ff.; Anscombe, "Modern Moral Philosophy"; Gray, *Enlightenment's Wake*

[16] Larmore, *Autonomy of Morality*, 111–112

[17] Spengler, *Decline of the West*, 120

[18] Taylor, "Justice After Virtue"

[19] chapter 4, section 1; Guyer, *Kant on Freedom*; Larmore, *Autonomy of Morality*, 105

[20] Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" 36

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

وحشی"، وہ انسان جو "فطری حالت" میں رہتے ہیں)۔ یہ اس دنیا کے اخلاقی مطالبات کے تحت رہنے کے فرائض سے آزادی ہے کیوں کہ یہ دنیا قدر کا ایک کونیاتی نظام ہے جو ہمارے اوپر اپنی تحدیدات بھی مسلط کرتا ہے۔ اس آزادی سے ماخوذ خود مختاری کے اخلاق اتنے غالب رہے ہیں کہ ایک فلسفی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ یہ "واحد اخلاق ہیں جدید دنیا کی مابعد الطبیعیات سے ہم آہنگ ہیں"[21]۔ لیکن جیسا کہ لامور اور پریشاد نے اچھی بحث کی ہے کہ خود قانون ساز عقل کا تصور "بے معنی ہے" کیوں کہ یہ فرض کرتا ہے کہ عقل یا کانٹین "عقلی ارادہ" ایک فاعل اور فعال قانون ساز ہے جب کہ در حقیقت عقل "ایک فاعل نہیں بلکہ محض ایک ملکہ ہے جسے ہم فاعل کم و بیش بہتر استعمال میں لاتے ہیں"[22]۔ یہ ملکہ (faculty) استدلال کی ایک مشین ہے جو ہمارے نزدیک اسباب پر غور و فکر کرتی ہے اور سوچ بچار کر کے اسباب پر یقین کرنے یا خاص انداز سے کوئی عمل کرنے کا اشارہ دیتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں عقل خود مختار نہیں ہو سکتی کیوں کہ اس خوابیدہ مخفی عمل کے اظہار کے لیے اس کا فعال ہونا ضروری ہے اور یہ کام صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب اسباب کا ردِّ عمل دکھایا جائے۔ لہٰذا عقل "اسباب کی قبولیت" کا نام ہے اس لیے "کوئی بھی اصول اس وقت تک عقلی شمار نہیں ہو گا جب تک اس کی قبولیت کی تجویز دینے والے اسباب موجود نہیں ہوں گے"[23]۔

لہٰذا فکر و عمل کے لیے اسباب موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ عقل "انہیں اپنے خارج سے دنیا میں متعارف کروائے یعنی فطرت کے غیر جانب دار چہرے پر اپنے گھڑے ہوئے اصول مسلط کرے"[24] مطلب یہ کہ فطرت کا چہرہ غیر جانب دار ہونا فرض کرے۔ یہی وہ بات ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ بیان دنیا کا مادیت پرستانہ تصور رکھتا ہے۔ ہابس اور کانٹ کے دلائل کا پرزور ابطال کر کے اور عقل اور اسباب کے مابین تفریق کی کامیابی سے وضاحت کر کے لامور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اخلاقیات کی اتھارٹی تسلیم کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ "ابتدا ہی سے" اور "اپنے ذاتی خیر کی سیاحت کیے بغیر اخلاقی سوچ کی اساسی قدر پر توجہ دی جائے" یعنی:

---

[21] Korsgaard, *Sources of Normativity*, 5
[22] Larmore, *Autonomy of Morality*, 109; See also Smith, *Viable Values*, 40–53
[23] Larmore, *Autonomy of Morality*, 109, 112
[24] Ibid., 112

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

یہ حقیقت ماننا کہ کسی دوسرے کا خیر بذات خود میری طرف سے عمل کا سبب ہے۔۔۔ ہماری اخلاقی شناخت اس پر مشتمل نہیں کہ ہم اپنی انسانیت کو قدر و قیمت دیں اور یہ تعین کر بیٹھیں کہ ہمیں ہر انسان میں انسانیت کی قدر کرنی چاہیے۔ اپنے ہم سایے سے خود اپنی ذات سے فطری محبت کی طرح محبت کرنا ایک عقلی بات ہے۔ کانٹ کی خود مختاری کے اخلاق دریابرد کرنے کی ضرورت ہے، اس کی بجائے وہ چاہیے جسے میں اخلاقیات کی خود مختاری کہتا ہوں جس سے میری مراد یہ ہے کہ اخلاقیات قدر کی ایک خود مختار اور ناقابلِ تخفیف اقلیم بناتی ہے جس کے اندر ہم عقل کے گھوڑے نہیں دوڑا سکتے بلکہ اسے بس ماننا پڑتا ہے[۲۵]۔

اس خود مختاری کے لیے اسباب کا تناظر دنیا کی کون سی خصوصیت تشکیل دیتی ہے، اس سوال کا جواب لامور افلاطونی اصطلاحات میں دیتا ہے۔ اسباب "حقیقت کا ایک بدیہی معیاری نظم تشکیل دیتے ہیں جسے طبیعی یا نفسیاتی واقعہ تک نہیں گھٹایا جا سکتا"[۲۶]۔ لیکن یہاں سے ہم کدھر جائیں تاکہ اسباب کو مخصوص مادے سے مربوط کر کے ایک خاص معنی دے سکیں؟ قدر سے معمور دنیا میں وہ کیا ہے جو ہمیں ٹھیک اور درست انداز میں بتاتا ہے کہ دوسرے کا خیر کیا ہے؟ اور ہم اس خیر کو ایک مخصوص ثقافتی تناظر اور ہر ٹھوس مثال میں کیسے متعین کرتے ہیں؟

دل چسپ بات یہ ہے کہ بیسویں اور اکیسویں صدی کے یہ سوالات اور مباحث[۲۷] جو جدید سائنس اور عقلی فکر سے ظاہر ہوئے ہیں، ان میں اُن مباحث کی بازگشت سنائی دیتی ہے جن میں مسلمان ایک ہزار سال پہلے مشغول رہے۔ انہیں جو سوال اور مباحث درپیش تھے وہ معیاری طور پر وہی تھے جو کانٹین، نیو کانٹین، اینٹی کانٹین اور دیگر نے اٹھائے ہیں، یہ مباحث دو صدیوں تک فکری رزم گاہ بنے رہے۔ آٹھویں صدی عیسوی کے وسط سے دسویں صدی کے اختتام تک بڑی قانونی فکری تحریکیں نمودار ہوئیں جو اخلاقیات، اس کی خود مختاری اور انسانی اعمال کے تعین میں عقل کے کردار جیسے فکری اختلافات کے پورے منظرنامے پر محیط

---

[25] Ibid., 122 (his emphasis)
[26] Ibid., 123–129, esp. 129

[۲۷] اکیسویں صدی، کیوں کہ لامور (۲۰۰۸ء) یہاں اپنے معاصر، ایک نیو کانٹین کو سگارد سے سینگ پھنسا رہا ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

تھیں۔ دونوں مباحث کے مابین بڑا اختلاف صرف تناظرات کا ہے: روشن خیالی کے تمام مفکرین صرف غیر مسحور (مادی) دنیا جانتے ہیں جب کہ ماقبل جدید مسلم مفکرین ایسی دنیا کے باسی تھے جو کم و بیش "مسحور" تھی۔ ان مفکرین نے دو صدیوں تک فکری سینگ پھنسائے رکھے اور بالآخر جس بات پر متفق ہوئے اسے میں نے "عظیم تالیف" کا نام دیا ہے[۲۸] یعنی عقل اور اسباب باہم ایک ہو گئے[۲۹]۔

در حقیقت اسلام نے شروع ہی سے خود کو امتِ وسط یعنی درمیانی امت کے طور پر پیش کیا ہے اور یہ تصور خود قرآن نے دیا جسے بعد ازاں فقہی، دینیاتی اور علمیاتی طریقوں سے واضح کیا گیا۔ شریعت میں امتِ وسط کی تعریف اصول فقہ کے مفصل اور پیچیدہ خطابی میدان میں ہوئی ہے؛ امت وسط کو اسی طرح سمجھا گیا کیوں کہ یہ "مسلم کانٹیان" – کہنے کو– اور لغت پسندوں کے مابین وسطی پوزیشن بن گئی[۳۰]؛ لغت پسند عقلِ انسانی کو کم ترین درجے تک گھٹا دینا چاہتے تھے۔ مجازی طور پر امت وسط کا نام معروف ہوا کیوں کہ یہ دونوں "انتہا پسند" گروہ اقلیت بن گئے، اکثریت نے درمیانی موقف اختیار کیا جس میں عقل اسباب کی دریافت کنندہ ہے اور اسباب عقل سے اخلاقی مطالبات کرتے اور اس پر تحدید لگاتے ہیں۔

لیکن اسباب کب ظاہر ہوتے ہیں؟ چوتھے اور پانچویں باب میں ہم نے کافی مفصل جواب دیا ہے اور بتایا ہے کہ اسباب کا منبع "ایک کونیاتی اخلاقی نظم" ہے[۳۱]۔ قرآن نے اسی نظم کی منہاجی خصوصیات بیان کی ہیں۔ معاہدوں کی پاس داری، وراثت کے حصوں کی تقسیم اور مجرموں کی سزائیں بھی قرآن کے متن کا ایک حصہ ہیں (جو بہت تھوڑا حصہ ہے) لیکن کلام اللہ کے متن کا سمجھ دار قاری محسوس کرے گا کہ یہ موضوعی احکامات قرآن کے مرکزی پیغام کی واقعاتی پیداوار ہیں؛ اصل پیغام یہ ہے کہ ہم انسان زمین کے مالک نہیں؛ یہ کہ کوئی چیز یا کوئی ہستی ہم سے بڑی بھی ہے؛ یہ کہ ہمارا اجتماعیتوں میں پیدا کیا جانا اصولی طور پر ہمارے اوپر نیک

---

[۲۸] اس تالیف کے تفصیلی بیان کے لیے ملاحظہ ہو:
Hallaq, *Origins* (Index therein, under "Great Synthesis"); Hallaq, *Sharī'a*, 55–60, 72

[۲۹] اسے علوم اسلامیہ کے شعبے میں اکثر "عقل اور وحی" کے مابین تنازعہ یا مخالفت کی اصطلاحوں میں بیان کیا جاتا ہے، ایک خام تصور جو مشکل سوالات پوچھنے سے باز رکھتا ہے۔ جب اسباب "وحی" تک گھٹا دیے جائیں تو انہیں غیر عقلی مذہب سے منسوب کرنے میں محض ایک قدم کا فاصلہ رہ جائے گا، اور عقل اور اسباب کے مابین یہ "مقابلہ" عزت مآب عالی مقام عقل کے لیے جیتنا آسان ہو جائے گا۔

[30] Hallaq, *Sharī'a*, 72–124

[۳۱] ملاحظہ ہو باب چہارم فصل اول۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اعمال کرنا فرض بنا دیتا ہے؛ یہ کہ انسانیت اور اخلاقیات لازم و ملزوم ہیں؛ یہ کہ قدرتِ الٰہیہ ابدی اور مجرد ہوتے ہوئے بھی سماجیاتی طور پر ان عظیم اخلاقی احکامات کی خدمت میں فعال ہے۔ اخلاقی احکام کے بغیر اس قدرت مطلقہ کا کوئی معنی نہ ہوتا کیوں کہ اس قدرت کاملہ کی وجہ وجود اخلاقی اقلیم کا مطالبہ اور اس پر اصرار ہے۔ جس دن اس کونیاتی نظم سے اخلاقی اقلیم غائب ہو گئی اس قدرت کاملہ کے وجود کی کوئی وجہ باقی نہیں رہے گی۔ یہ دنیا اسی قدرت کاملہ نے تخلیق کی ہے، اب یہ ملکہ ایک طرف رکھا جا سکتا ہے کیوں کہ (تخلیق کا) کام مکمل ہو چکا ہے۔ لیکن اگر قدرت کاملہ باقی ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ حاضر و ناظر ہونے سے متصل ہے اور یہ مستقل نگرانی اخلاقی اقلیم کے نگہبان کے طور پر قدرت کاملہ کے تسلسل کی ضمانت ہے۔

قرآن، شریعت اور اس کے نمایندہ فقہا نے صدیوں تک اس اخلاقی اقلیم کا ثبات تسلیم کیا۔ لیکن ان سب نے مساوی طور پر یہ بھی مانا کہ اس اخلاقی اقلیم سے ماخوذ مخصوص قانونی قاعدے واقعاتی اور کبھی ختم نہ ہونے والے اجتہاد کا موضوع ہیں۔ اجتہاد اصل میں عقل اور اسباب کے مشترکہ وجود کی روح اور بدن ہے؛ ان کے مابین مسلسل جدل کا اظہار ہے جس سے مستقل اخلاقی اقلیم وقت، ضرورت اور حالات کے مطابق اپنا آپ ظاہر کرتی ہے۔ قرآن کو عربوں کی زبان اور محاورے میں نازل کرنے کا مقصد یہ تھا—جو اس نے خود بار بار بتایا بھی ہے—کہ انہیں ان کی زبان اور رواجوں کے ذریعے اس اخلاقی اقلیم کا فہم حاصل ہو جائے۔ شریعت نے یہ مقصد وفاداری سے پورا کیا اور صدیوں تک پرزور انداز اپناتے ہوئے کہتی رہی کہ "شریعت تمام زمانوں اور تمام علاقوں کے لیے بہترین ہے"[۳۲]۔ یہ کام اجتہاد کے تصور اور ادارے نے ممکن بنایا جس میں مسلسل کوشش کی جاتی ہے کہ اخلاقی قانون کا مقصد بتایا جائے اور ہر موقع اور ہر مثال میں عقل اور اسباب کے مابین جدلیات کا جائزہ لیا جائے۔ اس روایت میں عقل پوری طرح اسباب کے تابع تھی۔

۳۔ اقداماتِ عمل

ہم نے دیکھا کہ شریعت کا اخلاقی رنگ عالم اسلام میں استعمار کے پہلو میں چبھتا ہوا کانٹا تھا، یہ کانٹا نکالنا ضروری تھا۔ انیسویں صدی میں شریعت کا قتل اس ساری بات کا خلاصہ ہے: جدیدیت اور اس کی ریاست شریعت کو

---

[۳۲] اس مقولے کی فقہی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: Hallaq, Authority, Continuity, and Change

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اس کی اپنی شرائط پر قبول نہیں کر سکتے تھے اور نہ کر سکتے ہیں کیوں کہ یہ شرائط اخلاقی اور مساوات پسندانہ ہیں جب کہ ریاست اور اسے پیدا کرنے والی دنیا اخلاقیات کو ضمنی اقلیم سمجھتے ہیں۔ سادہ لفظوں میں کہا جائے تو استعمار کی مرکزی اقلیم اقتصادی اور سیاسی تھی، اخلاقی ہرگز نہ تھی۔ اس طرح اقتصادیات نما سیاسیات جدیدیت اور اس کی بڑھتی ہوئی گلوبلائزیشن کی مرکزی اقلیم اب بھی ہے۔

تاہم استعمار (نوآبادیاتی نظام) کے تباہ کن اثرات کے باوجود تاریخی شریعت اب بھی باقی ہے، اس کی اخلاقی مرکزی اقلیم کی شدت اور آب و تاب وہی ہے جو کبھی تھی۔ اس کے ادارے، علم تفسیر اور رجال (افراد) واپسی کے امکان کے بغیر سب غائب ہو چکے ہیں [۳۳] لیکن اس کے اخلاقی اثرات غیر متزلزل شدت کے ساتھ قائم دائم ہیں۔ یہ اخلاقی نظام بے اندازہ قیمت والا سرمایہ ہے جو کم از کم دو اقداماتِ عمل میں مستحکم رہ سکتا ہے؛ ایک اقدامِ عمل داخلی ہے اور دوسرا خارجی [۳۴]۔

اول، اخلاقی مرکزی اقلیم اور اس کے احکامات پر عمل کرتے ہوئے مسلمان تحکیم کی نوزائیدہ (جدید) شکلوں کی ترتیب و تعمیر کا کام شروع کریں جن میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ترمیم ہوتی رہے اور انہی خطوط پر انہیں کامل بنایا جائے (''عرب بہار'' ذہن نشین رہے)۔ یہ کام اصلی اور مقامی فکر کا متقاضی ہے کیوں کہ جو سماجی اکائیاں مل کر بڑا سماجی سیاسی نظم بنائیں گی ان پر اخلاقی اجتماعیتوں کی نظر سے دوبارہ غور و فکر کیا جائے اور سب سے پہلے ان میں روحانی اثر (جدید معنوں میں مسحور) دوبارہ پیدا کیا جائے۔ تاریخی اخلاقی مصادر وہ ابتدائی نقشہ فراہم کریں گے جس کے مطابق تعین ہو گا کہ اقتصادیات، تعلیم، نجی اور عوامی دائروں اور ماحول اور فطری نظم سے تعلق رکھنے کا کیا مطلب ہے۔ یہ اجتماعی اور انفرادی حقوق کا تصور بھی فراہم کرے گا جس کے لیے لبرل نظام کے تصورِ حقوق کی کم زوریوں اور خامیوں کا واضح فہم ہونا ضروری ہے۔ حقوق پر اصلی موقف (تیار اور اختیار کرنا) ہی جوہر ہے۔ لیکن اخلاقی مرکزی اقلیم کے طور پر اجتماعیت کا داخلی اور مقامی غور و فکر ہی اصل اساس ہو گا جس کی بنیاد پر آفاقیت مخالف تھیوری تعمیر کی جائے گی؛ یہ تھیوری دنیا کے

---

[33] Hallaq, "Can the Shari'a Be Restored?"

[۳۴] بلاشبہ، کتاب ہٰذا میں بیان کردہ چیلنجز اور مسائل کے لیے مجوزہ حل کے بارے میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے، تاہم اس حل کا مفصل خاکہ ایک دوسری اور زیادہ طویل کتاب کا متقاضی ہے۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

معاشروں کی انفرادیت کی وکیل ہو گی لیکن آفاقیت کے غالب لبرل تصور کا تریاق کرنے کے لیے ضروری ہے کہ فکری اہلیت پیدا کی جائے۔ لہٰذا یہ ابتدائی لیکن مستقل عمل جدلیاتی نوعیت کا ہے جس میں اجتماعی تعمیر سازی کی تعمیری کوششوں اور جدید ریاست اور اس کی لبرل اقدار کے مابین بار بار پسپائی اور پیش قدمی ہو گی، مشرق اور مغرب دونوں میں۔ ہم دیکھیں گے کہ اس جدلیاتی عمل کے دوسرے حصے پر اصرار اتنا ہی لازمی ہے جتنا کہ پہلے حصے پر ثابت قدمی (اور پہلا حصہ پورے پراجیکٹ کی وجہ وجود ہے)[۳۵]۔ اس قسم کی مستقل مزاج اور سست رَو اپروچ ابتدائی کامیابیوں کی ضمانت نہیں تو کم از کم وعدہ ضرور ہے، شرط یہ ہے کہ ان قوتوں سے گریز (اگر راہِ فرار اختیار نہیں کرنی تو، شکر ہے کہ اس کی سُرد ھیمی ہے) کیا جائے جنہیں ہم نے اس کتاب میں اسلامی تحکیم کے لیے مخاصمانہ اور تباہ کن قوتوں کے طور پر شناخت کیا ہے۔

دوم، نوزائیدہ اداروں کی تعمیر کے طویل عمل میں (جو قواعدِ شریعت کے اعادے اور سیاسی اجتماعیت کی نو تصوریت کا متقاضی ہو گا) مسلمانوں اور ان کے دانش وروں اور سیاسی اشرافیہ کو اپنے مغربی معاصرین کا سامنا کرنا ہو گا تاکہ اخلاقیات کو مرکزی اقلیم بنانے کی ضرورت منوائی جائے، اس مکالمے کے لیے مسلمانوں پر لازم ہے کہ ایسا ذخیرۂ الفاظ تیار کریں جو ان کے مخاطب سمجھ سکیں؛ اس ذخیرۂ الفاظ کا ایک کام یہ ہو گا کہ ہر معاشرے کے لیے موزوں اخلاقی نظم تعمیر کرنے کی ضرورت کے تناظر میں تصورِ حقوق پر توجہ دے۔ اس عمل میں شریک مسلمانوں کو جان لینا چاہیے کہ دوسروں (بشمول لبرل مسلمانوں[۳۶]) کو قائل کرنے کے لیے انھیں اپنی حامل قوتوں کو تلاش کرنا پڑے گا اور ان کا ساتھ دینا پڑے گا اور آفاقیت کے حامل

---

[۳۵] یہی ہی ایک پکار ایک مختلف تناظر میں مسعد کی طرف سے آئی تھی: Massad, Desiring Arabs

[۳۶] اگرچہ یہ بات عین ممکن ہے کہ مغربی لبرل آرڈر میں ایک منہاجی تبدیلی مسلم اور عرب لبرل تحریک کو تقریباً خود بہ خود کم زور کر دے گی، شاید اسے منہدم ہی کر دے کیوں کہ اسلامی اور عرب لبرل ازم ایسی لہر ہے جو یورو امریکی لبرل آرڈر سے کہیں زیادہ اور شدید تناقضات اور مغالطوں سے لبریز ہے۔ لبرل آرڈر کی عمومی تنقید کے لیے ملاحظہ ہو:

Nicolacopoulos, *Radical Critique of Liberalism*; Schmitt, *Crisis of Parliamentary Democracy*; MacIntyre, *After Virtue*; MacIntyre, *Whose Justice?*; Sandel, *Liberalism and Its Critics*; Gray, *Enlightenment's Wake*; Gray, *Straw Dogs*; Gray, *Liberalism*; Amin, Liberal Virus; Bell, "Communitarian Critique"; MacLean and Mills, *Liberalism Reconsidered*; Kahn, *Putting Liberalism*; Sprangens, *Irony of Liberal Reason*; and (from the Islamic reformist perspective) Haj, *Reconfiguring Islamic Tradition*, among countless others

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

کی آفاقیت پرستانہ تھیوری کا مقدر سوائے ناکامی کے کچھ نہیں۔

دوسرے لفظوں میں، اخلاقی بنیادوں والی اجتماعیتیں تعمیر کرنے کے ابتدائی عمل کے دوران بھی مسلمانوں کے کرنے کے بہت سے کام ہیں[۳۷] جن کے ذریعے وہ جدید اخلاقی تصورات کی اصلاح میں اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں۔ اس قسم کی تجویز بادی النظر میں جرأتِ رندانہ اور دور کی کوڑی نظر آتی ہے لیکن ایسا نہیں ہے، کیوں کہ مغربی فلسفیانہ اور سیاسی فکر میں کم از کم ایک اہم اخلاقی فرقہ ایسا ہے جو حالیہ اسلامی مساعی سے تقریباً مشابہ ہے اور یہ فرقہ پس جدیدی تنقید کے لیے فکری توانائی فراہم کر رہا ہے، خواہ یہ تنقید کتنی ہی جدید اور مسائل والی کیوں نہ ہو۔ ہم نے دیکھا کہ جدید اسلام اخلاقی تلاش میں ہے جو آج کے مسلمانوں کی مرکزی اخلاقی اقلیم سے مسلسل وفاداری کا عکاس ہے، اس جدید اسلام کو اپنا مترادف مغربی دنیا کے میکنٹائروں، ٹیلروں اور (لبرل) لاموروں کی نحیف لیکن گونجتی آوازوں میں ملتا ہے۔ تاہم یہ مشابہت (بلکہ اشتراک) اتفاقی ہے نہ مطابقتی کیوں کہ سب آوازیں (مسلم اور مسیحی، مشرقی اور مغربی) ایک ہی اخلاقی شرط کی دعوت دے رہی ہیں[۳۸]، ان کے الفاظ اور اندازِ بیان ایک دوسرے سے خواہ کتنے ہی مختلف کیوں نہ ہوں۔ لہٰذا اساسی اہمیت کے سوال یہی ہیں: کیا یہ سب قوتیں جدید پراجیکٹ اور اس کی ریاست کی تفتیش کرنے کے لیے اپنی اپنی نسلیت سے ماورا ہو کر ایک ہی صف میں کھڑی ہو سکتی ہیں؟ کیا سب ٹیلروں میں میکنٹائر بننے کی فکری ہمت ہے؟ کیا یہ سب مغربی اور غیر مغربی لوگ تہذیبوں کے تصادم کی مکروہ متھ ختم کر سکتے ہیں؟ کیا ان میں اتنی اخلاقی طاقت ہے کہ فتح یاب ہو جائیں اور "تہذیبی" تنوع سے قطع نظر تمام عالمی ثقافتوں میں اخلاقیات کو مرکزی اقلیم بنا دیں؟ کیوں کہ جس طرح اس فتح کے بغیر کوئی اسلامی تحکیم ممکن نہیں اسی طرح جدیدیت کی اخلاقی بیداری کے بغیر یہ فتح ممکن نہیں۔ ابھی یہ ہونا ہے۔

صحیح معنوں میں مابعد روشن خیالی ثقافتوں میں جنم لینے والی سیاسی شکلیں وہ ہوں گی جو تنوع کا مسکن اور اس کا اظہار ہوں گی۔ جو مختلف ثقافتوں (جن میں سے بعض اور کسی

---

[۳۷] جیسا کہ مثال کے طور پر طٰہٰ عبدالرحمٰن کے قابلِ ذکر کام میں پہلے ہی واضح کر دیا گیا ہے۔ ان کی تصانیف کے لیے مصادر و مراجع ملاحظہ کریں۔

[۳۸] ملاحظہ ہو باب چہارم، حاشیہ نمبر ۹۹۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حد تک سب کی سب یا اکثر پر لبرل طرزِ زندگی کا غلبہ ہے)، مختلف نقطہ ہائے نظر اور مختلف طرزِ ہائے زندگی کو اس قابل بنائیں گی کہ امن اور آہنگی سے باہم مل کر رہا جائے۔ تاہم اس بات کے ایک حقیقی تاریخی امکان ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ خاص تصورات اور عقائد جو محض روشن خیالی اور جدیدیت کی تشکیل نہیں کرتے بلکہ زیادہ اساسی طور پر مغربی تہذیب کی مرکزی روایات ہیں، ان میں ترمیم کی جائے یا انہیں ترک کر دیا جائے۔ خاص تصورات، صرف اخلاقیات کے نہیں بلکہ سائنس کے بھی، جو روشن خیال ثقافتوں کے مرکزی عناصر ہیں، انہیں چھوڑ دینا ضروری ہے۔ مذہب کے خاص مفاہیم جو مغربی روایات میں بہت پہلے قائم ہوئے اور جن میں مذہب کو ایک مخصوص طرزِ حیات کا نمونہ نہیں بلکہ آفاقی اتھارٹی کی حامل سچائیوں پر محمول کیا جاتا ہے، ان مفاہیم کو ترک کرنا ضروری ہے۔ مغرب کا اساسی ترین عقیدہ انسانیت کا انسانیت پرستانہ (humanist) تصور ہے جسے خصوصی سچائی مانا جاتا ہے اور جس کا اظہار سقراطی فلسفے اور مسیحی وحی میں ہوا ہے اور جو علم کی پیداوار کے ذریعے انسانی خود آزادی کے روشن خیالی پراجیکٹ میں سیکولر اور مادیت پرست شکل میں دوبارہ ظاہر ہوا ہے، اسے لازماً ترک کر دیا جائے۔۔۔

قدرتی ماحول کے ساتھ ایک نیا تعلق قائم کیا جائے، اس زمین کے ساتھ اور دوسری تمام جان دار چیزیں جو اس زمین میں ہماری حصہ دار ہیں ان کے ساتھ نیا رشتہ جوڑا جائے، ایسا رشتہ جس میں انسانی ذات کو تمام چیزوں کا پیمانہ نہیں سمجھا جاتا، تبھی ہماری موروثی فکری روایات تبدیل ہوں گی اس سے یہ امکان روشن ہو گا کہ انسانی اجتماعیت کی انتہائی مختلف شکلیں زمین پر امن سے باہم مل جل کر رہیں۔[39]

زمین پر مل جل کر امن سے رہنا یقیناً ایک مشکل کام ہے، شاید ایک دوسری جدید خیالی جنت ہے لیکن جدیدیت کو نئی اخلاقی تنقید کا موضوع بنانا نہ صرف اسلامی تحکیم کے عروج بلکہ ہماری مادی اور روحانی بقا کے لیے بھی اشد ضروری ہے۔ کیوں کہ بحران پر اسلامی تحکیم اور مسلمانوں کی کوئی اجارہ داری تو نہیں۔

---

[39] Gray, *Enlightenment's Wake*, 153–155 تاکید از مصنف

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مصادر و مراجع

۱۔ عربی

ابن ابی الدنیا، عبد اللہ بن محمد۔ مکارم الاخلاق۔ تحقیق بشیر محمد عیون۔ دمشق: مکتبہ دار البیان، ۲۰۰۲۔

ابن الاثیر، عز الدین۔ کتاب الکامل فی التاریخ۔ تحقیق س ج تورنبرج۔ ۱۴ جلدیں۔ لیدن: طبع بریل، ۱۸۷۶۔

ابن الحاجب، عثمان بن عمر۔ جامع الامہات۔ تحقیق ابو عبد الرحمن الاخضری۔ دمشق: الیمامۃ للطباعۃ والنشر، ۲۰۰۰۔

ابن الساعاتی، احمد بن علی بن ثعلب۔ مجمع البحرین و ملتقی النہرین۔ تحقیق الیاس قبلان۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۵۔

ابن الصلاح، ابو عمرو عثمان بن عبد الرحمن۔ ادب المفتی والمستفتی۔ تحقیق موفق بن عبد اللہ بن عبد القادر۔ بیروت: عالم الکتب، ۱۹۸۶۔

ابن الطقطقی، محمد بن علی بن طباطبا۔ الفخری فی الآداب السلطانیۃ والدول الاسلامیۃ۔ بیروت: دار صادر۔

ابن الہمام، کمال الدین محمد بن عبد الواحد۔ شرح فتح القدیر، ۱۰ جلدیں۔ بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۰۔

ابن جزی الکلبی، ابو القاسم محمد بن احمد۔ القوانین الفقہیۃ۔ تحقیق محمد امین الضناوی۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۶۔

ابن خلدون، ابو زید عبد الرحمن بن محمد۔ مقدمۃ ابن خلدون: وہی مقدمۃ الکتاب المسمی کتاب العبر دیوان المبتدا والخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرہم من ذوی السلطان الاکبر۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ۔

ابن عابدین، محمد امین۔ حاشیۃ رد المختار علی الدر المختار شرح تنویر الابصار فی فقہ الامام ابی حنیفۃ النعمان۔ ۸ جلدیں۔ طبع دوم۔ بیروت: دار الفکر، ۱۹۷۹۔

ابن عاشور، محمد الطاہر۔ مقاصد الشریعۃ الاسلامیۃ۔ تحقیق محمد طاہر المیساوی۔ عمان: دار النفائس، ۲۰۰۱۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبداللہ۔ جامع بیان العلم و فضلہ۔ تحقیق مسعد عبدالحمید محمد السعدنی۔ بیروت: دارالکتب العلمیہ۔

ابن قدامہ، موفق الدین عبداللہ بن احمد۔ المغنی۔ ۱۴ جلدیں۔ بیروت: دارالکتب العلمیۃ۔

ابن قیم الجوزیۃ، ابوعبداللہ محمد بن ابی بکر۔ اعلام الموقعین عن رب العالمین۔ تحقیق محمد عبدالحمید۔ ۴ جلدیں۔ بیروت: المطبعۃ العصریۃ، ۱۹۸۷۔

ابن مسکویہ، ابو علی احمد بن محمد، تہذیب الاخلاق وتطہیر الاعراق۔ تحقیق نواف الجراح۔ بیروت: دار صادر، ۲۰۰۶۔

ابن مفتاح، عبداللہ۔ المنتزع المختار من الغیث المدرار، المعروف بشرح الازہار، ۱۰ جلدیں۔ صعدۃ، الیمن، مکتبۃ التراث الاسلامی، ۲۰۰۳۔

ابن مفلح، ابوعبداللہ محمد۔ الآداب الشرعیۃ، تحقیق شعیب الارناؤط و عمر القیام۔ ۴ جلدیں۔ بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، ۱۹۷۷۔

ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم۔ لسان العرب۔ تحقیق عامر احمد حیدر و عبدالمنعم ابراھیم۔ ۱۵ جلدیں۔ بیروت: دار لکتب العلمیہ، ۲۰۰۹۔

البخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل۔ صحیح البخاری۔ ۵ جلدیں۔ بیروت: المکتبۃ العصریۃ، ۱۹۹۹۔

البغدادی، ابو منصور عبدالقاھر بن طاھر۔ اصول الدین۔ بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۱۹۸۱۔

البنا، جمال۔ مابعد الاخوان المسلمین؟۔ القاھرۃ: دارالفکر الاسلامی، ۱۹۶۶۔

البھوتی، منصور بن یونس۔ الروض المربع بشرح زاد المستقنع۔ بیروت: دارالجیل، ۱۹۹۷۔

کشاف القناع عن متن الاقناع۔ تحقیق محمد عدنان درویش۔ ۶ جلدیں۔ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۰۔

البھی، محمد۔ الدین والدولۃ۔ القاھرۃ: مکتبۃ وھبۃ، ۱۹۸۰۔

الترمذی، محمد بن عیسی۔ سنن الترمذی۔ ۶ جلدیں۔ القاھرۃ: دار الحدیث، ۱۹۹۹۔

الحسنی، عبدالحی۔ تہذیب الاخلاق۔ تحقیق عبدالماجد الجوری۔ دمشق: دارالفارابی، ۲۰۰۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

حسنی، علی۔ الدولة السلطانية: اشکاليات القانون العام فی الشريعة الاسلامية۔ الدار البيضاء: ۲۰۰۵۔

الحصنی، تقی الدین ابو بکر بن محمد۔ کفاية الاخيار فی حل غاية الاختصار۔ ۲ جلدیں۔ سورابایا: مطبعة الهداية۔

الحطاب، ابو عبد الله محمد۔ مواهب الجليل لشرح مختصر ابی الضياء سيدی خليل وبهامشه التاج والاكليل لمختصر خليل لابی عبد الله سيدی محمد بن يوسف العبدری الشهير بالمواق۔ ۶ جلدیں۔ بيروت: دار الفكر، ۱۹۹۲۔

الحلبی، ابراهيم بن محمد۔ ملتقی الابحر۔ تحقيق وهبی الابانی۔ ۲ جلدیں۔ بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۸۹۔

الخراشی، محمد بن عبد الله بن علی۔ حاشية الخرشی علی مختصر سيدی خليل۔ تحقيق زكريا عميرات۔ ۸ جلدیں۔ بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۷۔

الرافعی، عبد الكريم بن محمد، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تحقيق علی محمد معوض و عادل احمد عبد الموجود۔ ۱۳ جلدیں۔ بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۷۔

الزبيدی، ابو الفيض مرتضی بن محمد۔ اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين۔ ۱۴ جلدیں۔ بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۸۹۔

السرخسی، ابو بکر محمد بن احمد۔ المبسوط۔ ۳۱ جلدیں۔ بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۴-۱۹۹۳۔

السلطة فی الفكر السياسی الاسلامی: نصوص مختارة وقراءات علی امتداد الف عالم۔ مرتب يوسف ابيش وباسوشی كوسوجی۔ بيروت: دار الحمراء للطباعة والنشر، ۱۹۹۴۔

الشاطبی، ابو اسحق ابراهيم بن موسی۔ الموافقات فی اصول الاحكام۔ تحقيق محمد محی الدين عبد الحميد۔ القاهرة: محمد علی صبيح، ۱۹۷۰۔

الشعرانی، ابو المواهب عبد الوهاب بن احمد۔ الميزان الكبری الشعرانية المدخلة لجميع اقوال الائمة المجتهدين ومقلديهم فی الشريعة المحمدية۔ تحقيق عبد الوارث محمد علی۔ ۲ جلدیں۔ بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۸۔

الشوكانی، محمد بن علی۔ ارشاد الفحول الی تحقيق الحق من علم الاصول۔ سورابایا: شركة مكتبة احمد بن سعيد بن نبهان۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

السیل الجرار المتدفق علی حدائق الازهار۔ تحقیق محمود ابراهیم زاید۔ ۳ جلدیں۔ دمشق: دار ابن کثیر، ۲۰۰۰۔

الصدر، محمد باقر۔ اقتصادنا: دارسة موضوعية نتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والراسمالية والاسلام فی اسسها الفكرية وتفاصيلها۔ بیروت: دارالتعارف۔

الصنعانی، عبدالرزاق بن ہمام۔ المصنف۔ تحقیق ایمن ازھری۔ ۱۲ جلدیں۔ بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۲۰۰۰۔

الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن۔ مکارم الاخلاق۔ بیروت: مؤسسة الخراسان للمطبوعات، ۲۰۰۶۔

الطرسوسی، نجم الدین ابراهیم بن علی۔ تحفة الترك فيما يجب ان يكون فی الملك۔ تحقیق محمد حسن اسماعیل۔ بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۱۹۹۵۔

الطوسی، محمد بن الحسن، الخلاف فی الفقه۔ ۲ جلدیں۔ طہران: مطبعة رنکین، ۱۹۵۷۔

العاملی، محمد بن الحسن الحر۔ وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة۔ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۲۰۰۷۔

عبدالباقی، محمد فؤاد۔ المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم۔ القاہرة دارالکتب المصریة، ۱۹۴۵

عبدالرازق، علی۔ الاسلام واصول الحكم۔ تحقیق ممدوح حقی۔ بیروت: دار مکتبة الحیاة، ۱۹۶۶۔

عبدالرحمٰن، طہ۔ الحق الاسلامی فی الاختلاف الفكری۔ کاسابلانکا: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۶

___ روح الحداثة: المدخل الى تاسيس الحداثة الاسلامية۔ کاسابلانکا: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۶۔

___ العمل الدينی وتجديد العقل۔ کاسابلانکا: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۶۔

___ فقه الفلسفه۔ ۲ جلدیں۔ کاسابلانکا: المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۹۔

___ سؤال الاخلاق: مساهمة فی النقد الاخلاقی للحداثة الغربية۔ کاسابلانکا: المركز الثقافی العربی، ۲۰۰۰۔

العید سلیمان بن قاسم، النظام السياسی فی الاسلام۔ الریاض: دارالوطن للنشر، ۲۰۰۲۔

العینی، ابومحمد محمود بن احمد۔ البناية فی شرح الهداية۔ تحقیق محمد عمر۔ ۱۲ جلدیں۔ بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۰۔

الغزالی، ابوحامد محمد بن محمد۔ احیاء علوم الدین۔ ۵ جلدیں۔ طرابلس: دارالوعی، ۲۰۰۴۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

مختصر احیاء علوم الدین، المسمی لباب الاحیاء۔ تحقیق محمود بیروتی۔ دمشق: دار البیروتی، ۲۰۰۷۔

المنقذ من الضلال والموصل الی ذی العزۃ والجلال۔ تحقیق احمد شمس الدین۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۸۸۔

الوجیز فی فقہ مذہب الامام الشافعی۔ تحقیق طارق السید۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۴۔

الفتاوی الہندیۃ، المسماۃ بالفتاوی العالمکیریۃ، جمع الشیخ نظام و جماعۃ من علماء الہند۔ ۶ جلدیں۔ طبع سوم۔ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۰۔

فضل اللہ، محمد حسین۔ الحرکۃ الاسلامیۃ: ہموم و قضایا۔ بیروت: دار الملک، ۲۰۰۱۔

الفیض الکاشانی، ملا محسن محمد بن مرتضی۔ المحجۃ البیضاء فی تہذیب الاحیاء۔ مرتب علی اکبر الغفاری۔ ۷ جلدیں۔ طہران: مکتبۃ الصدوق، ۱۹۲۰۔

القرشی، باقر شریف۔ النظام السیاسی فی الاسلام۔ بیروت: دار التعارف، ۱۹۸۲۔

القلقشندی، ابو العباس احمد بن علی۔ صبح الاعشی فی صناعۃ الانشا۔ تحقیق محمد حسین شمس الدین۔ ۱۵ جلدیں۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ

الکاسانی، علاء الدین ابو بکر بن مسعود۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع۔ تحقیق علی عادل و معوض عبد الموجود۔ ۹ جلدیں۔ بیروت: دار الکتاب العلمیۃ، ۱۹۹۷۔

کوثرانی، وجیہ۔ السلطۃ والمجتمع والعمل السیاسی من تاریخ الولایۃ العثمانیۃ فی بلاد الشام۔ بیروت: مرکز دراسات الوحدۃ العربیۃ، ۱۹۹۸۔

مالک بن انس۔ المدونۃ الکبریٰ۔ ضبط احمد عبد السلام۔ ۵ جلدیں۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۴۔

الماوردی، ابو الحسن علی بن محمد۔ ادب الدنیا والدین۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۵۔

__ الاحکام السلطانیۃ والولایات الدینیۃ۔ القاہرۃ: دار الفکر، ۱۹۸۳۔

__ الحوی الکبیر فی فقہ الامام الشافعی۔۔۔ وہو شرح مختصر المزنی۔ تحقیق علی محمد معوض و عادل احمد عبد الموجود۔ ۱۹ جلدیں۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۱۹۹۴۔

محمود، جمال الدین۔ الدولۃ الاسلامیۃ المعاصرۃ: الفکرۃ والتطبیق۔ القاہرۃ: دار الکتاب المصری، ۱۹۹۲۔

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

المرغینانی، برہان الدین محمود بن احمد۔ المحیط البرہانی لمسائل المبسوط والجامعین والسیر والزیادات والنوادر والفتاوی والواقعات مدللة بدلائل المتقدمین رحمهم الله۔ تقدیم نعیم اشرف نور احمد۔ ۲۵ جلدیں۔ اسلام آباد: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیۃ، ۲۰۰۴۔

مسلم بن الحجاج، ابوالحسین۔ صحیح مسلم۔ تحقیق ایمن الزاملی و محمد مہدی السید۔ بیروت: اعلام الکتب، ۱۹۹۸۔

المغربی، الحسین بن محمد بن سعید۔ البدر التمام شرح بلوغ المرام من ادلة الاحکام۔ تحقیق محمد خرفان۔ ۵ جلدیں۔ طبع ۲۔ الریاض، المنصورۃ، مصر: دارالوفاء، ۲۰۰۵۔

المقدسی، بہاء الدین عبدالرحمن بن ابراہیم۔ العدۃ: شرح العمدۃ فی فقه امام السنة احمد بن حنبل۔ تحقیق محمد محرم۔ بیروت: المکتبۃ العصریۃ، ۱۹۹۵۔

المقریزی، ابوالعباس احمد بن علی۔ السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقیق محمد عطا۔ ۸ جلدیں۔ بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۱۹۹۷۔

الموسوعة الفقهیة۔ ۴۸ جلدیں۔ الکویت: دارالصفوۃ للطباعة والنشر، ۱۹۹۰۔

الندوۃ العالمیة عن الفقه الاسلامی و اصوله و تحدیات القرن الحادی والعشرین: مقاصد الشریعة وسبل تحقیقها فی المجتمعات المعاصرۃ۔ ۳ جلدیں۔ کوالالمپور: جامعۃ مالیزیا العالمیۃ، ۲۰۰۶۔

النووی، ابوزکریا یحی بن شرف۔ روضة الطالبین۔ تحقیق عادل عبدالموجود و علی معوض۔ ۸ جلدیں۔ بیروت: دار الکتب العلمیۃ۔

___ المجموع: شرح المهذب۔ ۲۳ جلدیں۔ جدۃ: مکتبۃ الارشاد، ۱۹۸۰۔

___ نهایة المحتاج الی شرح المنهاج فی الفقه علی مذهب الامام الشافی رضی الله عنه۔ ۸ جلدیں۔ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۳۹۔

۲۔ دیگر

Abou El Fadl, Khaled. "Islam and the Challenge of Democratic Commitment." *Fordham International Law Journal* 27 (December 2003): 4–71.

Abrams, Philip. "Notes on the Difficulty of Studying the State." *Journal of Historical Sociology* 1, no. 1 (1988): 58–89.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Abu El-Haj, Tabatha. "Changing the People: Legal Regulation and American Democracy." *New York University Law Review* 86, no. 1 (2011): 1–68.

Ackerman, Bruce. *The Decline and Fall of the American Republic*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2010.

Adorno, Theodor. *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*. Ed. J. M. Bernstein. London: Routledge, 2001.

———. *History and Freedom*. Ed. R. Tiedemann. Malden, Mass.: Polity Press, 2006.

Agamben, Giorgio. *The Signature of All Things*. New York: Zone Books, 2009.

Albrow, Martin. *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Allison, Henry E. "Kant." In *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich, 466–470. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Amin, Samir. *The Liberal Virus*. New York: Monthly Review Press, 2004.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2nd ed. London: Verso, 2006.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

Anscombe, G. E. M. "Modern Moral Philosophy." *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1–19.

Antoun, Richard T. "The Islamic Court, the Islamic Judge, and the Accommodation of Traditions: A Jordanian Case Study." *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 455–467.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, Calif.: Harcourt, 1976.

Arjomand, S. Amir. "The Constitution of Medina: A Sociological Interpretation of Muhammad's Acts of Foundation of the *Umma*." *International Journal of Middle East Studies* 41 (2009): 555–575.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.

———. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1993.

Ashford, Douglas E. "Constitution of Poverty." In *State Theory and State History*, ed. Rolf Torstendahl, 149–167. London: Sage, 1992.

Attar, Farid Ud-Din. *The Conference of the Birds*. Trans., Afkham Darbandi and Dick Davis. London: Penguin, 1984.

Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. Ed. Wilfred E. Rumble. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

———. "Performative Utterances." In *Philosophical Papers*, 221–239. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover, 1952.

Al-Azmeh, Aziz. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*. London: I. B. Tauris, 1997.

Bailey, Leon. *Critical Theory and the Sociology of Knowledge*. New York: Peter Lang, 1994.

Bakan, Joel. *The Corporation: The Pathological Pursuit of Profit and Power*. New York: Free Press, 2004.

Baker, Keith M. "On Condorcet's '*Sketch.*'" *Daedalus* (Summer 2004): 56–64.

Balibar, Étienne. "Subjection and Subjectivation." In *Supposing the Subject*, ed. Joan Copjec, 1–15. London: Verso, 1994.

Barkey, Karen, and S. Parikh. "Comparative Perspectives on the State." *Annual Review of Sociology* 17, no. 1 (1991): 523–549.

Baracchi, Claudia. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Bauman, Zygmunt. *Globalization: The Human Consequences*. New York: Columbia University Press, 1998.

———.*Intimations of Postmodernity*. London: Routledge, 1992.

———. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1989.

Beeston, A. F. L. "The Religions of Pre-Islamic Yemen." *L'Arabie du sud* 1:259–269. Paris: Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1984.

Behler, E., and A. Schrift, eds. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Bell, Daniel A. "A Communitarian Critique of Liberalism." *Analyse & Kritik* 27 (2005): 215–238.

Benjamin, Walter. "On Language as Such and on the Language of Man." In *Reflections*, trans. E. Jephcott, 314–332. New York: Schocken, 1978.

———. "Theses on the Philosophy of History." In *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, 253–264. New York: Schocken, 1968.

Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York: Dover, 2007.

Berkey, Jonathan. *Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.

Berlin, Isaiah. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. New York: Viking, 1976.

Bilgrami, Akeel. "Gandhi, Newton, and the Enlightenment." In *Values and Violence*, ed. I. A. Karawan et al., 15–29. New York: Springer, 2008.

Black, Jeremy. *European Warfare: 1494–1660*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

———. *European Warfare: 1660–1815*. London: Routledge, 2002.
Bloor, David. "The Question of Linguistic Idealism Revisited." In *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. H. Sluga and D. G. Stern, 354–382. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Bolsinger, Eckard. *The Autonomy of the Political: Carl Schmitt's and Lenin's Political Realism*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2001.
Bonner, Michael, et al., eds. *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. Albany: State University of New York Press, 2003.
Bookchin, Murray, and D. Foreman. *Defending the Earth*. New York: Black Rose Books, 1991.
Bourdieu, Pierre. *The Algerians*. Trans. Alan Ross. Boston: Beacon Press, 1962.
———. *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity Press, 1998.
———. "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field." In *State/Culture: State Formation After the Cultural Turn*, ed. George Steinmetz, 53–75. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
Breuilly, John. *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press, 1993.
Bruff, Harold H. "On the Constitutional Status of the Administrative Agencies." *American University Law Review* 36 (Winter 1987):491–517.
Buchanan, Allen. *Ethics, Efficiency, and the Market*. Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1985.
Buchman, David, trans. *Al-Ghazālī: The Niche of Lights*. Provo, Utah: Brigham Young University, 1998.
Bury, J. B. *The Idea of Progress*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982.
Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.
Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press, 1987.
Calabresi, Steven G., and Saikrishna B. Prakash. "President's Power to Execute the Law." *Yale Law Journal* 104 (December 1994): 541–565.
Carey, George W. "Separation of Powers and the Madisonian Model: A Reply to the Critics." *American Political Science Review* 72, no. 1 (March 1978): 151–164.
Cartwright, David E. "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality." In *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, 252–92. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Çizakça, Murat. *History of Philanthropic Foundations*. Istanbul: Bogaziçi University Press, 2000.
Cohen H. J. "The Economic Background and Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

(Until the Middle of the Eleventh Century)." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* (January 1970): 16–61.

Cohn, Bernard. *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996..

Collins, Daniel. "Islamization of Pakistani Law: A Historical Perspective." *Stanford Journal of International Law* 24 (1987–1988): 511–584.

Comte, August. *August Comte on Positivism: The Essential Writings*. Ed. G. Lenzer. New Brunswick, N.J.: Transaction, 1998.

Condorcet, Marquis de. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1955.

Corrigan, Philip, and Derek Sayer. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

Dahl, Robert A. "On Removing Certain Impediments to Democracy in the United States." In *The Moral Foundations of the American Republic*, ed. Robert H. Horwitz, 3rd ed., 230–252. Charlottesville: University Press of Virginia, 1986.

Dawson, Christopher. *The Making of Europe*. New York: Meridian Books, 1956.

DeGré, Gerard. *The Social Compulsions of Ideas*. New Brunswick, N.J.: Transaction, 1985.

Dirks, Nicholas B. *The Scandal of Empire: India and the Creation of Imperial Britain*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2006.

Donoso, Anton. "Jurisprudence Today: Naturalism vs. Positivism." In *The Predicament of Modern Politics*, ed. Harold J. Spaeth, 55–79. Detroit, Mich.: University of Detroit Press, 1969.

Donzelot, Jacques. *The Policing of Families*. New York: Pantheon, 1979.

Drinnon, Richard. *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building*. New York: Schocken, 1990.

Dry, Murray. "The Separation of Powers and Representative Government." *Political Science Reviewer* 3 (Fall 1973): 43–83.

Dunn, John. "Political Obligation." In *Political Theory Today*, ed. David Held, 23–27. Cambridge: Polity Press, 1991.

El-Gamal, Mahmoud A. *Islamic Finance: Law, Economics, and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

El-Nahal, Galal H. *The Judicial Administration of Ottoman Egypt in the Seventeenth Century*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1979.

Encyclopaedia of the Qur'ān. Ed. Jane D. McAuliffe. 5 vols. Leiden: Brill, 2001–2006.

Euben, Roxanne. *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

Euben, Roxanne L., and Muhammad Qasim Zaman, eds. *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from Banna to Bin Laden*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Fadel, M. "A Tragedy of Politics or an Apolitical Tragedy?" *Journal of the American Oriental Society* 131, no. 1 (2011): 109–127.

Fay, Mary Ann. "Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household." *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 1 (1997): 33–51.

Feldman, Noah. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2008.

Ferro, Marc. *Colonization: A Global History*. London: Routledge, 1997.

Field, G. C. "A Criticism of Kant." In *Readings in Ethical Theory*, ed. W. Sellars and J. Hospers, 487–491. New York: Appleton, Century, Crofts, 1952.

Finlayson, Alan. "Psychology, Psychoanalysis, and Theories of Nationalism." *Nations and Nationalism* 4, no. 2 (1998): 145–162.

Finlayson, Alan, and J. Martin. "Poststructuralism." In *The State: Theories and Issues*, ed. C. Hay et al, 155–171. New York: Palgrave, 2006.

Fisher, Louis. "Review of Bruce Ackermen, *The Decline and Fall of the American Republic*." *Federal Lawyer* 58 (June 2011): 56–58.

Fiss, Owen. "Objectivity and Interpretation." *Stanford Law Review* 34 (1982): 739–763.

Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. Trans. A. M. Sheridan Smith. London: Routledge, 1969.

———. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan Sheridan. 2nd ed. New York: Vintage, 1995.

———. *Ethics, Subjectivity, and Truth*. Ed. P. Rabinow. New York: The New Press, 1994.

———. *The Foucault Reader*. Ed. Paul Rabinow. New York: Pantheon, 1984.

———. "Governmentality." In *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, ed. James Faubion, 201–222. New York: The New Press, 1973.

———. *The History of Sexuality*. Vol. 1: *An Introduction*. Trans. Robert Hurley. London: Pantheon, 1978.

———. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966. Cited in English as *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. Trans. R. D. Lang. New York: Pantheon, 1970.

———. *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, ed. James Faubion. New York: The New Press, 1973.

———. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Ed. Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980.

———. *"Society Must Be Defended."* New York: Picador, 1997.

———. "Technologies of the Self." In *Ethics, Subjectivity, and Truth*, ed. P. Rabinow, 223–251. New York: The New Press, 1994.

———. "Truth and Juridical Forms." in *Power: Essential Works of Foucault, 1954–1984*, ed. James Faubion, 1–89. New York: The New Press, 1973.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Frank, Andre. *ReOrient*. Berkeley: University of California Press, 1998.
Friedrich, Carl J. *The Philosophy of Law in Historical Perspective*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
Frings, Manfred S. *The Mind of Max Scheler*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 2001.
Fuchs, Barbara. *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
Fuller, Lon. *The Morality of Law*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1969.
Gamble, Andrew. *Politics and Fate*. Malden: Polity, 2000.
Gerber, Haim. "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600–1700." *International Journal of Middle East Studies* 12 (1980): 231–244.
Geuss, Raymond. *Morality, Culture, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Gewirth, Alan. *Reason and Morality*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
Ghazanfar, S. M. *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the "Great Gap" in European Economics*. London: Routledge, 2003.
Gibb, H. A. R. "Constitutional Organization." In *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri and H. J. Liebesny, 3–27. Washington: Middle East Institute, 1955.
———. trans. *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*. Repr.; New Delhi: Goodword Books, 2003.
Giddens, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim, and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
———. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991.
Gill, G. *The Nature and Development of the Modern State*. New York: Palgrave, 2003.
Glendon, Mary Ann. "Power and Authority in the Family: New Legal Patterns as Reflections of Changing Ideologies." *American Journal of Comparative Law* 23, no. 1 (1975): 1–33.
Goitein, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill, 1966.
Goodman, Lenn Evan, trans. *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān: A Philosophical Tale*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
Goody, Jack. Capitalism and Modernity: The Great Debate. Cambridge: Polity, 2004.
———. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
Gorke, Martin. *Death of Our Planet's Species: A Challenge to Ecology and Ethics*. Washington, D.C.: Island Press, 2003.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Gray, John. *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*. London: Routledge, 1995.

———. *Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

———. *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

Grosby, Steven. "Nationality and Religion." In *Understanding Nationalism*, ed. Montserrat Guibernau and J. Hutchinson, 97–119. Cambridge: Polity Press, 2001.

Guibernau, Montserrat. "Globalization and the Nation-State." In *Understanding Nationalism*, ed. Montserrat Guibernau and J. Hutchinson, 242–268. Cambridge: Polity Press, 2001.

Guyer, Paul. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

——— ed. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Haj, Samira. *Reconfiguring Islamic Tradition: Reform, Rationality, and Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009.

Hall, John, and G. Ikenberry. *The State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

Hallaq, Wael. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

———. "Can the Shari'a Be Restored?" In *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, ed. Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser, 21–53. Walnut Creek, Calif.: Altamira Press, 2004.

———. "From *Fatwās* to *Furū'*: Growth and Change in Islamic Substantive Law." *Islamic Law and Society* 1, no. 1 (1994): 29–65.

———. "From Regional to Personal Schools of Law? A Reevaluation." *Islamic Law and Society* 8, no. 1 (2001): 1–26.

———. "Groundwork of the Moral Law: A New Look at the Qur'ān and the Genesis of Sharī'a." *Islamic Law and Society* 16, no. 3–4 (2009): 239–279.

———. *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

———, trans., intro., and notes. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

———. "*Ifta'* and *Ijtihad* in Sunni Legal Theory: A Developmental Account." in *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, ed. Muhammad Khalid Masud et al., 33–43. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

———. *An Introduction to Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

———. "Islamic Law: History and Transformation." In *The New Cambridge History of Islam*, ed. Robert Erwin, 4:142–183. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

———. "Maqāṣid and the Challenges of Modernity." *Al-Jāmi'a* 49, no. 1 (2011): 1–31.
———. "Model *Shurūṭ* Works and the Dialectic of Doctrine and Practice." *Islamic Law and Society* 2, no. 2 (1995): 109–134.
———. "On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty in Sunnī Legal Thought." In *Islamic Law and Jurisprudence*, ed. N. Heer, 3–31. Seattle: University of Washington Press, 1990).
———. "On Orientalism, Self-Consciousness, and History." *Islamic Law and Society* 18, no. 3–4 (2011): 387–439.
———. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
———. "The Qāḍī's Dīwān (Sijill) Before the Ottomans." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 61, no. 3 (1998): 415–436.
———. "Qāḍīs Communicating: Legal Change and the Law of Documentary Evidence." *al-Qanṭara* 20 (1999): 437–466.
———. *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
———. "*Uṣūl al-Fiqh*: Beyond Tradition." *Journal of Islamic Studies* 3 (1992): 172–202.
———. "What Is Sharī'a?" In *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law, 2005–2006*, 12:151–180. Leiden: Brill, 2007.
Hanna, Nelly. "The Administration of Courts in Ottoman Cairo." In *The State and Its Servants: Administration of Egypt from Ottoman Times to the Present*, ed. Nelly Hanna, 44–59. Cairo: The American University in Cairo Press, 1995.
Hanneman, R., and J. R. Hollingsworth. "Refocusing the Debate on the Role of the State in Capitalist Societies." In *State Theory and State History*, ed. R. Torstendahl. London: Sage, 1992.
Hansen, Mogens H. "The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers: Monarchial and Aristocratic Aspects of Modern Democracy." *History of Political Thought* 31, no. 3 (2010): 509–531.
Hardin, Charles M. *Constitutional Reform in America: Essays on the Separation of Powers*. Ames: Iowa State University Press, 1989.
Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1994.
Hay, Colin, et al., eds. *The State: Theories and Issues*. New York: Palgrave, 2006.
Hayek, F. A. *Law, Legislation, and Liberty: A New Statement of the Liberal Principles of Justice and Political Economy*. 3 vols. London: Routledge, 1982.
Hayes, Carlton J. H. *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York: Russell & Russell, 1968.
Held, David. *Political Theory and the Modern State: Essays on State, Power, and Democracy*. Cambridge: Polity Press, 1989.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Held, David, et al. *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée. "The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws." In *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, ed. Valentine M. Moghadam, 188–196. Boulder, Colo.: Westview, 1994.

Heyd, U. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Ed. V. L. Ménage. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Hirst, Paul, and Grahame Thompson. *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Hobson, John M. *The Eastern Origins of Western Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Ed. G. Schmid Noerr. Trans. E. Jophcott. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.

Horwitz, Morton. *Transformation of American Law 1870–1960: The Crisis of Legal Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Hospers, John. "Why Be Moral?" In *Readings in Ethical Theory*, ed. W. Sellars and J. Hospers, 730–746. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1970.

Hurvitz, Nimrod. "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination." *Studia Islamica* 85 (1997): 41–65.

Hutchinson, Allan, and P. Monahan. "Politics and the Critical Legal Scholars: The Unfolding Drama of American Legal Thought." *Stanford Law Review* 36, no. 1–2 (1984): 199–245.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*. Montreal: McGill University Press, 1966.

Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī*. Leiden: Brill, 1996.

Jacob, Margaret C. Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans. Lafayette, La.: Cornerstone, 2006.

James, Susan. "Internal and External in the Work of Descartes." In *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully et al., 7–19. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Jennings, R. C. *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World, 1571–1640*. New York: New York University Press, 1993.

———. "Limitations of the Judicial Powers of the Kadi in 17th C. Ottoman Kayseri." *Studia Islamica* 50 (1979): 151–184.

———. *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: Women, Zimmis, and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus, and Trabzon*. Istanbul: Isis Press, 1999.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

———. "Women in Early Seventeenth-Century Ottoman Judicial Records: The *Sharia* Court of Anatolian Kayseri." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18 (1975): 53–114.

Jessop, Bob. *The Future of the Capitalist State*. Cambridge: Polity, 2002.

Jochnick, Chris, and R. Normand. "The Legitimation of Violence: A Critical History of the Laws of War." *Harvard International Law Journal* 35, no. 1 (1994): 49–95.

Johansen, Baber. *The Islamic Law on Land Tax and Rent: The Peasants' Loss of Property Rights as Interpreted in the Hanafite Legal Literature of the Mamluk and Ottoman Periods*. London: Croom Helm, 1988.

———. "Der 'Iṣma-Begriff im Hanafitischen Recht." In *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim* Fiqh, 238–262. Leiden: Brill, 1999.

———. "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent." In *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*, ed. Chibli Mallat, 29–47. London: Graham and Trotman, 1993.

———. "Territorial Concepts in Islamic Law." In *The Oxford International Encyclopedia of Legal History*, ed. Stanley N. Katz, 5:451–454. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Johnson, Pauline. "Social Philosophy." In *Theodor Adorno: Key Concepts*, ed. Deborah Cook, 115–129. Stocksfield: Acumen, 2008.

Kahn, Paul W. *Putting Liberalism in Its Place*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.

Kant, I. "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" In *Immanuel Kant*, ed. Mary J. Grego, 17–22. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Trans. H. J. Paton. London: Routledge, 2005.

Katz, M. *Body of Text: The Emergence of the Sunnī Law of Ritual Purity*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Kaviraj, Sudipta. "On the Enchantment of the State: Indian Thought on the Role of the State in the Narrative of Modernity." *Archives of European Sociology* 46, no. 2 (2005): 263–296.

Kelsen, Hans. *General Theory of Law and State*. Trans. A. Wedberg. New York: Russell and Russell, 1961.

Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Khoury, Dina Rizk. *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540–1834*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Korsgaard, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Korten, David C. *When Corporations Rule the World*. West Hartford, Ct.: Kumarian Press, 1995.

Kourlis, Rebecca, and Dirk Olin. *Rebuilding Justice*. Denver, Colo.: Fulcrum, 2011.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Kuran, Timur. "Why the Islamic Middle East Did not Generate an Indigenous Corporate Law." *University of Southern California Law School: Law and Economics Working Paper Series* 16 (2004): 1–33.

Kurdi, Abdulrahman. *The Islamic State*. London: Mansell, 1984.

Lapidus, Ira. "Knowledge, Virtue, and Action: The Classical Muslim Conception of *Adab* and the Nature of Religious Fulfillment in Islam." In *Moral Conduct and Authority: The Place of* Adab *in South Asian Islam*, ed. Barbara Metcalf, 38–61. Berkeley: University of California Press, 1984.

Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

———. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Lasch, Christopher. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton, 1978.

———. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. New York: Norton, 1984.

Lawson, Gary. "Rise and Rise of the Administrative State." *Harvard Law Review* 107 (April 1994): 1231–1254.

Levinson, Daryl J. "Separation of Parties, Not Powers." *Harvard Law Review* 119 (June 2006): 2311–2386.

Lyons, Jonathan. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. New York: Bloomsbury, 2009.

MacDonald, S. "Ultimate Ends in Practical Reasoning: Aquinas' Aristotelian Moral Psychology and Anscombe's Fallacy." *Philosophical Review* 100 (1991): 31–66.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007.

———. *A Short History of Ethics*. London: Routledge, 1998.

———. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1988.

MacLean, Douglas, and Claudia Mills, eds. *Liberalism Reconsidered*. Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld, 1983.

Magill, M. Elizabeth. "Beyond Powers and Branches in Separation of Powers Law." *University of Pennsylvania Law Review* 150, no. 2 (December 2001): 603–660.

———. "The Real Separation in Separation of Powers Law." *Virginia Law Review* 86 (September 2000): 1127–1198.

Mahmood, Saba. *Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.

Makdisi, George. *The Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Mallat, Chibli. *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf, and the Shi'i International*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Mann, Michael. "Has Globalization Ended the Rise and Rise of the Nation-State?" *Review of International Political Economy* 4, no. 3 (1997): 472–496.

———. *States, War, and Capitalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.

Mannheim, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

Mansfield, Harvey C. "Separation of Powers in the American Constitution." In *Separation of Powers and Good Government*, ed. Bradford P. Wilson and Peter Schramm, 3–15. London: Rowman and Littlefield, 1994.

Marcus, Abraham. "Men, Women, and Property: Dealers in Real Estate in Eighteenth-Century Aleppo." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26 (1983): 137–163.

Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964.

Margolis, J. *The Truth About Relativism*. Oxford: Blackwell, 1991.

Marinetto, Michael. *Social Theory, the State, and Modern Society*. Buckingham: Open University Press, 2006.

Marrow, John. *History of Western Political Thought*. London: Palgrave Macmillan, 2005.

Marsh, David, et al. "Globalization and the State." In *The State: Theories and Issues*, ed. Colin Hay et al., 172–189. New York: Palgrave, 2006.

Marshall, Geoffrey. *Constitutional Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Marx, Karl. "Manifesto of the Communist Party." In *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis S. Feuer, 1–41. New York: Anchor, 1959.

Massad, Joseph A. *Colonial Effects: The Making of National Identity in Jordan*. New York: Columbia University Press, 2001.

———. *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Masud, M. Khaled, et al., eds. *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

McCarthy, R. J., trans. *Al-Ghazali's Path to Sufism: His Deliverance from Error, al-Munqidh min al-Dalal*. Louisville, Ky.: Fons Vitae, 2006.

McClellan, James. *Liberty, Order, and Justice: An Introduction to the Constitutional Principles of American Government*. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 2000.

Meier, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Meisami, Julie S., trans. *The Sea of Precious Virtues* (*Baḥr al-Favā'id*). Salt Lake City: University of Utah Press, 1991.

Meriwether, Margaret L. "The Rights of Children and the Responsibilities of Women: Women as *Wasis* in Ottoman Aleppo, 1770–1840." In

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, ed. A. Sonbol, 219–235. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

———. "Women and Waqf Revisited: The Case of Aleppo, 1770–1840." In *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women*, ed. Madeline C. Zilfi, 128–152. Leiden: Brill, 1997.

Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1993.

———. "Indexing the Self: Intent and Expression in Islamic Legal Acts." *Islamic Law and Society* 8, no. 2 (2001): 151–178.

Miliband, Ralph. *The State in Capitalist Society*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.

Mill, J. S. *On Liberty*. Ed. David Bromwich and George Kateb. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2003.

Miller, W. Watts. *Durkheim, Morals, and Modernity*. Montreal: McGill-Queens University Press, 1996.

Mitchell, Timothy. "Limits of the State: Beyond Statist Approaches and their Critics." *American Political Science Review* 85, no. 1 (1991): 77–96.

———. "Society, Economy, and the State Effect." In *State/Culture: State-Formation After the Cultural Turn*, ed. George Steinmetz, 76–96. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.

Moors, Annelies. "Debating Islamic Family Law: Legal Texts and Social Practices." In *Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, ed. M. L. Meriwether and Judith E. Tucker, 141–175. Oxford: West-view, 1999.

———. "Gender Relations and Inheritance: Person, Power, and Property in Palestine." In *Gendering the Middle East*, ed. Deniz Kandiyoti, 69–84. New York: Syracuse University Press, 1996.

Moosa, Ebrahim. *Ghazālī and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.

Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Random House, 2003.

Naess, Arne. *The Selected Works of Arne Naess*. Vol. 10. Dordrecht: Springer, 2005.

Nagel, Thomas. "Ruthlessness in Public Life." In *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, 75–91. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Naqvi, Nauman. "The Nostalgic Subject: A Genealogy of the 'Critique of Nostalgia.' " In *Centro Interuniversitario per le ricerche sulla Sociologia del Diritto e delle Instituzioni Giuridiche*, Working Paper no. 23 (September 2007): 4–51.

Nelson, Brian. *The Making of the Modern State: A Theoretical Evolution*. New York: Palgrave, 2006.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Nicolacopoulos, Toula. *The Radical Critique of Liberalism: In Memory of a Vision*. Melbourne: Re-Press, 2008.

Nietzsche, Friedrich. *Human, All Too Human*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense." In *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, ed. and trans. Daniel Breazeale, 80–86. New Brunswick, N.J.: Humanities Press, 1979.

———. *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. R. J. Hollingdale. Baltimore, Md.: Penguin, 1975.

———. *Twilight of the Idols*. Trans. R. J. Hollingdale. New York: Penguin, 1977.

———. *The Will to Power*. Trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage, 1967.

Nisbet, Robert. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books, 1980.

———. *The Sociology of Emile Durkheim*. New York: Oxford University Press, 1974.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

O'Connor, Brian. "Philosophy of History." In *Theodor Adorno: Key Concepts*, ed. Deborah Cook, 179–195. Stocksfield: Acumen, 2008.

Ohmae, Kenichi. *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*. New York: Free Press, 1996.

Olafson H. A., ed. *Society, Law, and Morality*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1961.

Opwis, Felicitas. "Islamic Law and Legal Change: The Concept of *Maṣlaḥa* in Classical and Contemporary Islamic Legal Theory." In *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, ed. Abbas Amanat and Frank Griffel, 62–82. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.

Parekh, Bhikhu. "Superior People: The Narrowness of Liberalism from Mill to Rawls." *Times Literary Supplement*, no. 4743 (February 25, 1994).

Peffer, R. G. *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.

Peirce, Leslie. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Peukert, Helmut. "The Philosophical Critique of Modernity." In *The Debate on Modernity*, ed. Claude Geffré and Pierre Jossua, 17–26. London: SCM, 1992.

Pérez-Ramos, Antonio. "Bacon's Forms and the Maker's Knowledge." In *Cambridge Companion to Bacon*, ed. Markku Peltonen, 99–120. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Pickthall, M. *The Meanings of the Glorious Koran*. New York: Mentor Classics, n.d.

Poggi, Gianfranco. *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1978.

Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 2001.

Powers, Paul. *Intent in Islamic Law: Motive and Meaning in Medieval Sunnī Fiqh*. Leiden: Brill, 2006.

Pressler, Charles, and Fabio B. Dasilva. *Sociology and Interpretation: From Weber to Habermas*. Albany: State University of New York Press, 1996.

Prichard, H. A. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" *Mind* 21, no. 81 (1912): 21–37.

Al-Qattan, Najwa. "Dhimmis in the Muslim Court: Documenting Justice in Ottoman Damascus, 1775–1860." Ph.D. diss., Harvard University, 1996.

———. "*Dhimmī*s in the Muslim Court: Legal Autonomy and Religious Discrimination." *International Journal of Middle East Studies* 31, no. 3 (1999): 429–444.

———. "Litigants and Neighbors: The Communal Topography of Ottoman Damascus." *Comparative Study in Society and History* 44, no. 3 (2002): 511–533.

Qutb, Sayyid. *Social Justice in Islam*. Trans. John Hardie. Oneonta, N.Y.: Islamic Publications International, 2000.

Rabb, Intisar. "We the Jurists: Islamic Constitutionalism in Iraq." *Journal of Constitutional Law* 10, no. 3 (March 2008): 527–579.

Rand, Ayn. "Causality Versus Duty." In *Philosophy: Who Needs It*, 114–122. New York: Bobbs-Merril, 1982.

———. "The Objectivist Ethics." In *The Virtue of Selfishness*, 13–35. New York: New American Library, 1964.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005.

Reicher, Steve, and Nick Hopkins. *Self and Nation: Categorization, Contestation, and Mobilization*. London: Sage, 2001.

Rose, N., and P. Miller. "Political Power Beyond the State: Problematic of Government" *British Journal of Sociology* 43, no. 2 (1992): 173–205.

Rosen, Lawrence. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

———. "Justice in Islamic Culture and Law." In *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society*, ed. R. S. Khare, 33–52. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1999.

———. *The Justice of Islam: Comparative Perspectives on Islamic Law and Society*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Rossi, Paolo. "Bacon's Idea of Science." In *The Cambridge Companion to Bacon*, ed. Markku Peltonen, 37–42. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Roy, Oliver. *The Failure of Political Islam*. Trans. Carol Volk. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Sabra, Adam. *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250–1517*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Safi, Omid. *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2006.

Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2007.

Sandel, Michael, ed. *Liberalism and Its Critics*. New York: New York University Press, 1984.

Saunders, Cheryl. "Separation of Powers and the Judicial Branch." *Judicial Review* 11 (2006): 337–347.

Scaff, Lawrence A. "Weber on the Cultural Situation of the Modern Age." In *The Cambridge Companion to Weber*, ed. Stephen Turner, 99–116. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Scanlon, T. M. "Rights, Goals, and Fairness." In *Public and Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, 93–111. Cambridge: Cambridge University Press, 978.

Scheler, Max. *Problems of a Sociology of Knowledge*. Trans. Manfred Frings. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Scheuerman, William E. "Carl Schmitt and the Road to Abu Ghraib." *Constellations* 13, no. 1 (2006): 108–124.

Schirazi, Asghar. *The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic*. Trans. John O'Kane. London: I. B. Tauris, 1997.

Schmitt, Carl. "The Age of Naturalizations and Depoliticizations." In *The Concept of the Political*, trans. G. Schwab, 80–96. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

———. *The Concept of the Political*. Trans. G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

———. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Trans. Ellen Kennedy. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988.

———. *Political Romanticism*. Trans. Guy Oakes. New Brunswick, N.J.: Transaction, 2011.

———. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trans. George Schwab. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Schmitter, Philippe C. "Still the Century of Corporatism?" *Review of Politics* 36, no. 1 (January 1974): 85–131.

Schneewind, J. B. "Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant's Moral Philosophy." In *The Cambridge Companion to Kant*, ed. Paul Guyer, 309–333. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Schultz, Peter L. "Congress and the Separation of Powers Today: Practice in Search of a Theory." In *Separation of Powers and Good Government*, ed. B. P. Wilson and P. W. Schramm, 185–200. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994.

Semerdjian, Elyse. *"Off the Straight Path": Illicit Sex, Law, and Community in Ottoman Aleppo*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2008.

Seng, Yvonne J. "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early Sixteenth-Century Isküdar, Istanbul." In *Contested States: Law, Hegemony, and Resistance*, ed. Susan Hirsch and M. Lazarus-Black, 184–206. New York: Routledge, 1994.

———. "Invisible Women: Residents of Early Sixteenth-Century Istanbul." In *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage, and Piety*, ed. Gavin Hambly, 241–268. New York: St. Martin's Press, 1998.

Serjeant, R. B. "'Sunnah Jāmi'ah,' Pacts with the Yathrib Jews, and the Taḥrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-Called 'Constitution of Medina.'" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 41, no. 1 (1978): 1–42.

Shaw, Martin. "The State of Globalization: Toward a Theory of State Transformation." *Review of International Political Economy* 4, no. 3 2001): 497–513.

Simon, Thomas W. "The Theoretical Marginalization of the Disadvantaged: A Liberal/Commumitarian Failing." In *The Liberalism Communitarianism Debate: Liberty and Community Values*, ed. C. F. Delaney, 103–135. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1994.

Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. London: Routledge, 1990.

Singer, Amy. *Charity in Islamic Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Skinner, Quentin. "Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections." In *Philosophy in an Age of Pluralism*, ed. James Tully, 37–48. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Smith, Tara. *Viable Values*. Lanham, Md.: Rowan and Littlefield Publishers, 2000.

Smith, T. V., and M. Greene, eds. *Berkeley, Hume, and Kant*. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Sorel, George. *Illusions of Progress*. Berkeley: University of California Press, 1969.

Sørensen, George. *The Transformation of the State: Beyond the Myth of Retreat*. New York: Palgrave and Macmillan, 2004.

———. "The Transformation of the State." In *The State: Theories and Issues*, ed. Colin Hay et al., 190–209. New York: Palgrave, 2006.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Spengler, Oswald. *The Decline of the West: Form and Actuality*. Trans. Charles F. Atkinson. New York: Knopf, 1926.
Sprangens, Thomas A. Jr. *The Irony of Liberal Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
Spruyt, Hendrik. *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of Systems Change*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.
Stanley, John. "Introduction." In *The Illusions of Progress*, by George Sorel. Berkeley: University of California Press, 1969.
Stark, W. *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.
Staude, J. R. *Max Scheler*. New York: The Free Press, 1967.
Steinmetz, George, ed. *State/Culture: State-Formation After the Cultural Turn*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
Stewart, Gordon T. "The Scottish Enlightenment Meets the Tibetan Enlightenment." *Journal of World History* 22, no. 3 (2011): 455–492.
Stewart, Iain. "From 'Rule of Law' to 'Legal State': A Time of Reincarnation?" *Macquarie Law* (November 2007): 1–11.
Stiglitz, Joseph E. *Globalization and Its Discontents*. New York: W. W. Norton, 2002.
Strange, Susan. *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Strauss, Leo. "On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy." In *Hobbes Studies*, ed. K. C. Brown, 1–29. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965.
Strawson, John. "Islamic Law and English Texts." *Law and Critique* 6, no. 1 (1995): 21–38.
Tallett, Frank. *War and Society in Early Modern Europe, 1495–1715*. London: Routledge, 1992.
Taylor, Charles. "Justice After Virtue." In *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, ed. John Horton and Susan Mendus, 16–43. Cambridge: Polity Press, 1994.
———. *Malaise of Modernity*. Concord, Ont.: Anansi, 1991.
———. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.
Taylor, Richard. *Good and Evil*. Amherst, N.Y.: Prometheus, 2000.
Teeple, Gary. *Globalization and the Decline of Social Reform*. Aurora, Ont.: Garamond, 2000.
Tibawi, A. L. "Origin and Character of Al-Madrasa." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 25 (1962): 225–238.
Tilly, Charles. *Coercion, Capital, and European States: A.D. 990–1990*. Cambridge: Blackwell, 1990.
Touraine, Alain. *Critique of Modernity*. Trans. David Macey. Oxford: Blackwell, 1995.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Tripp, Charles. *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Tucker, Judith E. *In the House of the Law: Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*. Berkeley: University of California Press, 1998.

———. "Marriage and Family in Nablus, 1720–1856: Toward a History of Arab Marriage" *Journal of Family History* 13, no. 1 (1988): 165–179.

———. "Revisiting Reform: Women and the Ottoman Law of Family Rights, 1917" *Arab Studies Journal* 4, no. 2 (1996): 4–17.

Tyan, E. "Judicial Organization." In *Law in the Middle East*, ed. M. Khadduri and H. Liebesny, 236–278. Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955.

Ulmen, G. L. "The Sociology of the State: Carl Schmitt and Max Weber." *State, Culture, and Society* 1, no. 2 (1985): 3–57.

Unwin, Nicholas. "Morality, Law, and the Evaluation of Values." *Mind* 94, no. 376 (October 1985): 538–549.

van Creveld, Martin L. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Van der Veer, Peter. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001.

Vanderbilt, Arthur. *The Doctrine of the Separation of Powers and Its Present-Day Significance*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1953.

van Leeuwen, Richard. *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*. Leiden: Brill, 1999.

Vikør, Knut S. "The Sharīʿa and the Nation State: Who Can Codify the Divine Law?" In *The Middle East in a Globalized World*, ed. B. O. Utvik and K. Vikør, 220–250. Bergen: Nordic Society for Middle Eastern Studies, 2000.

Vile, M. J. C. *Constitutionalism and the Separation of Powers*. 2nd ed. Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, 1998.

Vincent, Andrew. *Theories of the State*. Oxford: Blackwell, 1987.

Vogel, Frank, and Samuel Heyes. *Islamic Law and Finance: Religion, Risk, and Return*. Boston: Kluwer Law International, 1998.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Vol. 1. Berkeley: University of California Press, 1978.

———. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. H. Gerth and C. W. Mills. New York: Oxford University Press, 1958.

———. *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism, and Other Writings*. New York: Penguin, 2002.

Weiss, Bernard. "Interpretation in Islamic Law: The Theory of *Ijtihād*." *American Journal of Comparative Law* 26 (1978): 199–212.

Wilson, Charles H. "Separation of Powers Under Democracy and Fascism." *Political Science Quarterly* 52, no. 4 (1937): 481–504.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

Wood, Ellen M. *The Origins of Capitalism: A Longer View*. London: Verso, 2002.

Wriston, Walter. *The Twilight of Sovereignty: How the Information Revolution Is Transforming Our World*. New York: Maxwell MacMillan International, 1992.

Zaman, Qasim M. *Religion and Politics Under the Early 'Abbāsids*. Leiden: Brill, 1997.

———. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2002.

Zamboni, Mauro. *Law and Politics: A Dilemma for Contemporary Legal Theory*. Heidelberg: Springer, 2008.

Zarinebaf (-Shahr), Fariba. "Women, Law, and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Century." In *Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. Amira el-Azhary Sonbol, 81–96. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996.

———. *Crime and Punishment in Istanbul, 1700–1800*. Berkeley: University of California Press, 2010.

Zilfi, Madeline C. "'We Don't Get Along': Women and *Hul* Divorce in the Eighteenth Century." in *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Modern Women in the Early Modern Era*, ed. M. C. Zilfi, 264–296. Leiden: Brill, 1997.

Zubaida, Sami. "Islam and Secularization." *Asian Journal of Social Science* 33, no. 3 (2005): 438–448.

———. *Law and Power in the Islamic World*. London: I. B. Tauris, 2003.

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اشاریہ

ابوحامد الغزالی۲۰۹؛ کی آپ بیتی ۲۰۴، ص ۲۰۴ حاشیہ ۱۲۰؛ پر شروح ص ۲۰۵ حاشیہ ۱۲۱؛ اور فوکو ۲۰۴، ۲۰۸، ص ۲۰۴ حاشیہ ۱۱۹، ص ۲۰۹ حاشیہ ۱۳۳؛ محبت پر بیان ۲۱۲-۲۱۱؛ اور صبا محمود ص ۲۰۹ حاشیہ ۱۳۴؛ اور خصلتیں ۲۰۶-۲۰۵، ص ۲۰۵ حاشیہ ۱۲۲؛ اور تکنیکاتِ ذات ۲۰۸، ۲۱۳-۲۱۱، ص ۲۰۹ حاشیہ ۱۳۳؛ اور انسانی فطرت کی تھیوری ۲۰۸-۲۰۷، ص ۲۰۵ حاشیہ ۱۲۲۔

اجتہاد۲۵۷؛ کی تعریف ۱۰۲؛ کی تشریح ۱۰۳-۱۰۱

اجماع، ۸۸، ۱۵۸، ص ۱۵۸ حاشیہ ۱۴۰

اخلاق، ص ۱۳۸، ص ۱۳۸ حاشیہ ۶۱

اخلاقی اقتصادیات، ۲۲۹، ۲۳۰

اخلاقی جواب دہی، ۲۳؛ اور شریعت اور ایگزیکٹو پاور ۱۱۹، ۲۳۹؛ اور جدیدیت ۲۵۰؛ اور قرآنی کونیات ۱۴۰-۱۳۹، ص ۱۴۰ حاشیہ ۶۶

اخلاقی ضابطہ، ۲۰۸

اخلاقی معیار: بمقابلہ قانونی معیار ۳۱، ۴۳، ۲۵۷-۲۵۶، ص ۳۱ حاشیہ ۳۸؛ شریعت بطور ۳۲-۳۱، ص ۳۳ حاشیہ ۴۳

اخلاقی، ۱۵۸، ص ۱۵۸ ح ۱۴۲، ص ۱۷۰ حاشیہ ۱۷؛ بطور اخلاق ص ۱۳۸، ص ۱۳۸ حاشیہ ۶۱؛ بمقابلہ قانونی ۱۳۷، ۱۸۱، ص ۱۸۲ حاشیہ ۶۱؛ کی وجہ ۱۸۱-۱۸۰، ص ۱۸۱ حاشیہ ۵۸

اخلاقیات ۱۶، ۲۴؛ کی خود مختاری ۱۰۸، ۲۵۴، ۲۵۵؛ کارپوریشنز کی ۲۲۷، ۲۳۹؛ اور فقہ ۱۸۳-۱۸۱، ۱۸۹؛ اور تاریخ ۲۸، ۴۳؛ اور عبادات، ۲۱۲؛ اور قانون ۹۸، ۹۹، ۱۴۸، ۱۸۳، ۱۸۴؛ اور قانونی ۱۳۷؛ محبت بطور ۲۴؛ اور جدید ریاستیں ص ۷۴ حاشیہ ۲۸، ص ۳۸ حاشیہ ۶۱، ۱۴۹؛ اور فطرت ص ۱۳۱ حاشیہ ۲۸، ص ۳۸ حاشیہ ۶۱، ۱۴۹؛ سیاسی بغیر اخلاقیات ۱۷۵؛ بمقابلہ عقلیت ۲۸، ۲۵۳؛ اور اسباب ۱۳۲، ۲۳۹؛ اور عروجِ قانونی ۱۳۹؛ اور ذات ۱۳۹، ص ۱۷۵ حاشیہ ۳۸، ۲۱۵؛ اور حاکمیت ۱۲۰، ۱۵۰؛ اور ریاست ۴۵، ۱۵۴؛ اور نیکی، ۱۴۷

اخوان المسلمین ۱۴

اڈارنو، ۴۰، ۱۷۱، ۱۷۲ ح ۲۵، ۱۷۷-۱۷۶

ارادۂ مقتدرہ ۱۶؛ اور شریعت میں ایگزیکٹو طاقت

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۸۰؛ خدا بطور ۹۰؛ اور اسلامی تحکیم ۲۴۵-
۲۴۴؛ اور قانون ۷۱، ۸۵، ۱۳۲؛ یا ریاست ۵۹،
۸۸، ۲۴۸
ارسطو ۲۲؛ اور جدید ریاست ۲۴۲
اسباب: اور خود مختاری ۲۵۵؛ اور کیا ہے اور کیا
ہونا چاہیے ۲۵۶؛ اور کانٹ ۲۵۴؛ اور لامور
۱۸۱ ح ۵۸؛ اور اخلاقیات ۱۴۲؛ اور فطرت
۲۵۶؛ اور عقلیت ۲۵۷-۲۵۲؛ اور وحی ۲۵۶
ح ۲۹
استطاعت، ۱۴۳، ۱۵۶ ح ۱۲۹، ۱۹۲، ۲۰۲،
۲۰۳، ۲۰۲ ح ۱۱۲
استعماریت ۱۱، ۲۰، ۲۱ ۲۲، ۱۶۳، ۲۳۷، ۲۵۸؛
استعمار کی اسلام دشمنی، ۱۱، ۲۱، ۲۲، ۱۸۲، ۲۳۰،
۲۵۷
اسلام کی اخلاقی اقتصادیات بمقابلہ جدید لبرل
معیشت ۲۲۹؛ ماقبل جدید تاریخ میں ۱۴۸؛ اور
شریعت ۲۳۰
اسلام ۱۱، ۹۲ ح ۸۸: میں ترکِ دنیا ۲۱۲؛ کی
قانونی تصانیف ۱۸۷، ۱۸۷ ح ۷۴، ۱۸ ح ۷۷؛
بطور امتِ وسط ۲۵۶؛ میں اطاعت ۱۹۴؛ اور
بلوغت ۱۹۵، ۱۹۶؛ اور محصولات ۱۰۸،
۱۰۸ ح ۱۴۰، ۱۹۷، ۱۰۸ ح ۱۴۰، ۱۰۹ ح ۱۴۱
اسلامی تحکیم کا پیراڈائم ۲۶، ۸۷، ۱۴۸؛ میں
امت ۸۷، ۸۸ ح ۷۷؛ کے لیے شرائط ۲۲۰-
۲۱۹؛ میں ایگزیکٹو ۹۲؛ میں اللہ تعالیٰ ۸۹، ۱۲۰؛
میں قانون سازی ۱۷۸، ۱۲۱؛ میں
مابعد الطبیعیات ۹۱؛ میں مسلم شناخت ۱۲۰؛
میں غربت ۹۰ ح ۸۱، ۱۹۴، ۲۳۵، ۲۰۱، ۲۴۶
اسلامی تحکیم کے لیے آفاقیت مخالفت ۲۵۷،
۲۵۹ ح ۳۶؛ میں شہری کی شناخت ۱۵۹؛ میں
شہری ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۸۰، ۲۳۸؛ پر استعمار ۲۰،
۲۱، ۵۰، ۱۶۳، ۱۸۲، ۲۳۰، ۲۳۷، ۲۵۸؛ بغیر
جبر کے ۱۵۵، ۱۶ ح ۱۲۷، ۱۵۶ ح ۱۳۱؛ اور کلچر
۲۳۸؛ سے متعلقہ اقتصادیات ۲۳۹؛ میں تعلیم
۱۷۹؛ اور گلوبلائزیشن ۲۵۵؛ اور اللہ تعالیٰ
۲۴۵؛ کے لیے زبان ۲۵۹؛ سے متعلقہ
عسکریت پسندی ۲۳۷؛ بمقابلہ جدید ریاستیں
۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۸۹ ؛ کے
لیے ارادۂ مقتدرہ ۲۴۵، ۲۴۵ ح ۴؛ نوزائیدہ
ادارے ۲۵۸، ۲۵۹
اسلام میں جبری بھرتی نہیں، ۱۵۵، ۱۵۹
اسلامی قانون ۱۸، ۳۶، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۱۰۰،
۱۴۸ ۱۵ ح ۱۵، ۲۶ ح ۲۲، ۱۸۶ ح ۷۳؛ اور
اجتہاد ۱۰۲؛ کی خصوصیات ۱۰۳؛ اور استعمار

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۸۲؛ اور اخلاق ۱۸۳

اصول فقہ، ۸۸، ۹۴ح ۹۴، ۱۰۲، ۱۴۸، ۲۳۱

افلاطون ۲۵، ۲۵ح ۱۷، ۱۸۱ح ۵۸، ۲۰۳ح ۱۱۸

اکاڈیمیا، ۱۶۷، ۱۶۷ح ۱۰، ۱۶۹، ۱۶۷، ۱۷۰

اکرمین ۷۹ح ۴۳، ۸۱ح ۴۹

امت: اور قاضی ۱۰۶ح ۱۳۱؛ اور دولہ ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۰ح ۱۴۷؛ بطور مجرد اور مجسم ۸۷؛ اور شریعت ۸۸؛ اور حاکمیت ۸۸؛ اور اجماع ۸۸، ۱۵۸؛ اور سلطان ۸۹؛ اور سماج ۹۱؛ اور قانون سازی ۹۳؛ اور فقہا ۱۰۱؛ اور نمایندگی ۱۰۵، ۱۱۱؛ اور طاقتوں کی علیحدگی ۱۱۰؛ اور سیاست ۱۱۴؛ بطور مرکزی اقلیم ۱۵۹؛ کی داخلی اور خارجی حفاظت ۲۰۲؛ امت وسط ۲۵۶

امریکا: اور سیکولرازم ۳۴ح ۴۷؛ اور طاقتوں کی علیحدگی ۸۰ح ۴۶، ۷۶؛ اور ٹیکس ۱۰۹ح ۱۴۱؛ اور گلوبلائزیشن ۲۲۲ح ۴، ۲۲۶؛ اور کارپوریشن ۲۲۸ح ۳۱؛ اور تاریخی تسلسل ۲۲، ۱۲۰؛ بطور منہاجی ریاست ۵۰؛ بطور جدید ریاست کا مولد ۵۲، ۲۴۲، ۲۵۰؛ اور آئینی مسائل ۸۱؛ اور صدارتی شاخ ۸۱؛ اور سماجی عدل میں ناکامی ۲۲۷

انڈیا، ۵۰، ۶۶ح ۶۵، ۱۸۹

انسان پرستی، ۱۹، ۲۶۱

ذات: سٹیزن کی ۵۷ح ۴۵، ۴۷؛ جدید معاشرے میں ۱۳۵، ۱۷۷، ۱۷۱ح ۲۲، ۱۷۶؛ اور اخلاقیات ۱۷۵ح ۳۸، ۱۸۳، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۳۶، ۲۴۹؛ اور مسلم عدالت ۱۹۶ح ۹۸؛ روایتی اور جدید ۲۰۴ح ۱۱۹؛ اور علمیت ۲۰۹ح ۱۳۲؛ اور شریعت ۱۸۰، ۱۹۲؛ اور محبت ۲۱۱ح ۱۳۸؛ اور نرگسیت: ۳۷، ۲۱۴، ۲۱۴ح ۱۴۴، ۲۵۰؛ مسخ شدہ ۲۳۰ح ۳۵؛ اسلامی تحکیم میں ۱۷، ۳۶، ۲۴۶؛ جدید ریاست میں ۱۷، ۴۹، ۶۶، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۴۵، ۲۴۸؛ مسلم ذات ۳۴، ۱۳۹، ۲۱۵؛ اور قومی ریاست ۵۵؛ کی شناخت ۵۶؛ اور ارادہ مقتدرہ ۵۶؛ اور بیوروکریسی ۶۴؛ اور روشن خیالی ۱۲۷، ۱۳۴؛ اور شیلر ۱۲۸؛ اور تعلیم ۱۲۸؛ اور اکاڈیمیا ۱۷۰؛ اور قوم پرستی ۱۷۵-۱۷۳؛ اور ویبر ۱۷۶؛ اور اسلامی قانون ۱۸۴؛ اور روزہ ۲۰۱؛ کی دیکھ بھال ۲۰۸؛ اور تکنیکات ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷

ایچ اے پریشاد ۲۱۲، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴

ایز تسو ۱۴۳ح ۸۴، ۱۴۵

ایکوی ناس ۲۵، ۳۱، ۴۳، ۱۳۷

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آزادی: اور ریاست ۶۷ح ۶۸؛ اور کانٹ ۱۲۷، ۱۳۵ح ۴۹، ۲۵۳؛ اور روشن خیالی ۲۹، ۱۲۷، ۲۰۴ح ۱۱۹؛ اور استعمار ۲۰؛ اور ہیگل ۴۲؛ اور طاقتوں کی علیحدگی ۷۳؛ اور عدلیہ ۸۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸؛ اور مقننہ ۸۵؛ اور ٹیلر ۱۳۴؛ اور عقل ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۷۶؛ اور اکاڈیمیا ۱۶۷؛ اور سرمایہ داری ۱۷۶؛ اور فطرت کی تسخیر ۲۵۳

آیت اللہ خمینی ۶۲ح ۵۵

آئین: اور جدید عدلیہ ۸۱، ۸۲، ۷۷ح ۳۰؛ کی خلاف ورزیاں ۷۷ح ۳۱؛ اور جدید حکومت ۲۷۸ح ۳۵؛ آئینی جدوجہد ۱۳؛ اور تضادات ۱۶؛ اور شریعت ۲۱، ۲۷، ۲۴۵؛ اور جدید ریاست ۴۹، ۶۲، ۷۰، ۱۱۹، ۲۴۵؛ اور اقتدارِ اعلیٰ ۵۴، ۱۱۴؛ اور قوم ۵۵؛ اور تشدد ۵۴، ۵۵؛ اور طاقتوں کی علیحدگی ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۸؛ اور ایگزیکٹو ۷۸؛ اور سیاست ۸۰

بیکن ۱۲۹

بیوروکریسی: اور ویبر ۴۶، ۶۲؛ اور خمینی ۶۲ح ۵۵؛ اور عدل ۶۱؛ اور مارکس ۶۲؛ اور جدید ریاست ۶۲، ۶۷، ۲۲۸؛ اور کنٹرول ۶۳، ۱۶۹، ۱۷۵؛ اور معاشرہ ۶۳؛ اور ذات کی تشکیل ۶۴؛ اور فوکو ۶۴

بھوک: اور روزہ ۲۰۱؛ اور اخلاق ۲۰۸؛ اور طبی فوائد ۲۰۸

پال کاہن ۲۰۳ح ۱۱۸؛ ۵۵، ۱۵۳، ۲۴۴

منہاج (پیر اڈایم): اور اسلام ۱۱، ۲۲، ۳۳، ۱۱۲؛ اور اسلامی ذات ۱۷؛ اور اخلاق ۱۸؛ اور اسلامی تحکیم ۲۶، ۳۱، ۸۷، ۱۲۵؛ کی تعریف ۲۶، ۲۹؛ اور پراگرس ۲۷، ۴۲؛ اور روشن خیالی ۲۸، ۱۳۰؛ اور مرکزی اقلیم ۲۹؛ اور جدید ریاست ۴۶، ۱۷۸، ۲۲۶؛ اور امت ۸۸؛ اور قانون ۱۴۸؛ اور سٹیزن ۱۵۹

ترقی: اور تاریخ ۲۲، ۴۰ح ۵۷؛ اور کنڈورسے ۴۱ح ۶۵؛ اور استعمار ۴۲ح ۶۸؛ اور گلوبلائزیشن ۲۲ح ۴۲؛ کا ڈسکورس ۱۶؛ بطور عقیدہ ۱۹، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۲؛ اور فطرت کی تباہی ۲۳؛ بطور دین ۲۷؛ اور سائنس ۳۸؛ اور بیماریاں ۳۹؛ اور روشن خیالی ۴۲؛ کی قیمت ۱۷۶

تصوف: اور غزالی ۲۱۲ح ۱۳۸، ۲۰۴، ۲۱۵؛ اور فقہا ۲۱۶؛ اور ذات ۲۱۳؛ اور شریعت ۲۱۶؛ اور تکنیکاتِ ذات ۲۴۹

تعلیم: اور اکاڈیمیا ۱۶۹؛ اور ریاست ۶۷ح ۶۸، ۸۳، ۱۶۶، ۱۶۹، ۲۲۹؛ اور مشنری ۶۷ح ۷۰؛ اور روایت ۲۷؛ اور شریعت ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۹۱،

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

۱۸۰؛ اور قوم ۴۹، ۲۴۸؛ اور بیوروکریسی ۶۳؛
اور جبر ۶۷، ۱۶۴، ۱۷۰؛ اور فقہا ۹۴، ۱۰۷، ۱۷۹؛
اور استعمار ۱۱۰؛ اور کنٹرول ۱۲۸، ۱۶۸، ۱۶۹،
۲۲۹؛ اور سرمایہ داری ۱۶۴؛ اور غزالی ۲۰۸؛ اور
اسلامی تحکیم کی شرائط ۲۲۰-۱۱۹
تھامس کوہن ۲۴۴
تھامس ہابس ۱۵۱
تھیوری: اور پیراڈائم ۲۶ ح ۲۲، ۴۲ ح ۷۲؛
اسلامی ریاست کی ۱۱۶ ح ۱۵۹، ۱۱۲، ۱۱۶؛ شیلر
کی ۱۲۸ ح ۸، ۱۷۳؛ فوکو کی ۱۲۸ ح ۱۴، ۱۲۸،
۲۱۵؛ اصول تھیوری ۲۰۹ ح ۱۲۳، ۲۳۰ ح ۳۵،
۲۳۲ ح ۴۲، ۲۴۲ ح ۲، ۱۰۲؛ ترقی کی ۴۰؛ ہیگل
کی ۴۰، کیلسن اور شمٹ ۴۶؛ جدید ریاست کی
۴۸، ۵۶، ۱۵۴، ۲۴۵؛ طاقتوں کی علیحدگی کی
۷۵-۷۵؛ اور عدلیہ ۸۶؛ شرعی حاکم کی ۱۱۵؛
جدید دستوری ۱۲۶؛ ہابس کی ۱۳۲، ۱۵۱؛ قرآنی
اخلاقیات کی ۱۴۰؛ جہاد کی ۱۵۵؛ غزالی کی ۲۰۵؛
بین الاقوامی تعلقات کی ۲۲۲؛ مارٹن شا کی
۲۲۶؛ اسلامی بینکنگ اینڈ فنانس کی ۲۳۷؛ یونانی
منطق کی ۲۴۲
جان رالز، ۱۱، ۱۲۳
جبر و تشدد: جدید ریاست میں ۵۹ ح ۴۷، ۵۹،
۱۲۵، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۹۱، ۲۲۳،
۲۴۳؛ اور ہابس ۱۳۲ ح ۳۲؛ اور جمہوریت ۲۲؛
اور قانون ۵۸؛ اور بیوروکریسی ۶۳، ۶۴، ۱۶۴؛
اور طاقت ۶۷؛ ثقافتی جبر ۶۸؛ اور ارادۂ مقتدرہ
۷۱؛ اور سلاطین ۱۱۳، ۱۱۵؛ اور قوم ۱۵۱؛ اور
اسلام ۱۵۵، ۲۳۳؛ اور سرمایہ داری ۱۷۶؛ اور
استعمار ۱۸۲؛ اور جدید انسان ۲۱۵؛ اور
گلوبلائزیشن ۲۲۱
جدیدیت: اور ٹیلر ۴۲ ح ۷۱؛ میں خدا ۵۷ ح
۴۴؛ اور شریعت ۲۶، ۳۶، ۸۹ ح ۷۷، ۱۵۹،
۱۷۹، ۲۵۷؛ اور اسلامی تحکیم ۱۴۹ ح ۱۰۰؛ اور
جدید انسان ۱۷۱ ح ۲۲، ۲۴۹؛ اور اخلاقیات
۱۸۱ ح ۵۸، ۱۳۸، ۲۵۱، ۲۶۰، ۲۶۱؛ اور اسلامی
قانون ۱۶۸ ح ۷۳؛ اور مسلمان ۱۵؛ اور
آئیڈیالوجی ۱۶؛ اور استعمار ۲۲؛ کے دعوے ۲۴-
۲۲، ۱۷۶؛ اور جہاد ۳۳؛ اور ماضی پرستی ۳۷؛ اور
فطرت کی تباہی ۳۸، ۱۳۰؛ کا غرور ۳۸؛ بطور
مقصودِ انسانیت ۴۰، ۴۱؛ کا مطلب ۴۴؛ اور قومی
ریاست ۷۵؛ اور استشراق ۱۰۸؛ اور تعلیم ۱۳۰؛
کا ڈسکورس ۱۳۶؛ اور بیوروکریسی ۱۷۶؛ اور قوم
پرستی ۱۷۸؛ اور گلوبلائزیشن ۲۵۸
جمہوریت: کے تضادات ۷۶ ح ۳۰، ۷۷؛ کے

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

امراض ۷۹ح ۴۳؛ اور ظلم ۸۰ح ۴۷؛ اور تہذیب ۸۳ح ۵۹؛ پر تنقید ۷۴ح ۱۰، ۸۶؛ اور امریکا ۸۷ح ۷۰، ۷۹؛ اور اسلام ۹۲ح ۸۸، ۹۲؛ اور غلط فہمی ۱۲؛ اور جبر ۲۲؛ اور اقتدار کی تبدیلی ۵۳؛ پر ایمان ۷۰؛ اور قانون کی حکم رانی ۷۳؛ اور ایگزیکٹو ۸۱؛ اور طاقتوں کی علیحدگی ۸۶، ۱۶۶؛ اور لبرل ازم ۱۱۱؛ اور کیلسن ۱۲۱؛ کے نقائص ۱۲۳؛ اور ریاست ۲۴۲

جہاد: اور فقہی لٹریچر ۱۵۶ح ۱۲۷، ۱۸۸، ۱۸۸ح ۷۷؛ کی فرضیت ۱۵۶ح ۱۲۹، ح ۱۳۱؛ بالنفس کی فضیلت ۲۳۶ح ۶۶؛ اور جدیدیت ۳۳؛ اور سٹیزن کی قربانی ۱۵۵؛ اور جنگ میں شمولیت ۱۵۵؛ کی اقسام ۱۵۶؛ کے قوانین ۱۵۷-۱۵۶؛ اور فقہا ۱۵۷؛ اور والدین کی اتھارٹی ۱۵۷؛ اور اخلاق ۱۵۸، ۲۳۶ اور ارتداد ۲۰۲، ۲۳۱، ۲۳۲؛ اور روزہ ۲۰۸

چارلس ٹیلر، ۲۵، ۲۵ح ۲۰، ۲۶ ح ۲۱، ۳۴، ۴۲ح ۷۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۲۱۲ح ۱۳۹، ۲۱۶ح ۱۴۹، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۰

چارلس لامور ۲۵، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴؛ اور اسباب ۱۸۱ح ۵۸

حاکمیت اور اس کی ایمانیات ۵۲: بین الاقوامیت میں ۵۳، ۲۲۰؛ جدید ریاستوں میں ۴۹، ۵۳، ۹۱، ۱۱۳، ۲۴۷ح ۶؛ اور توحید ۵۵؛ اور دینیات ۲۴۳؛ اور جبر و تشدد ۵۴

حاکمیت ۴۹، ۵۲؛ اور قانون سازی ۵۴، ۸۵، قانون اور جبر ۵۴، ۱۵۱؛ اور اخلاقیات ۸۸

حج: رکن اسلام ۸۷، ۲۰۱؛ بدنی زکوٰۃ ۱۸۹، ۲۱۰؛ اور طہارت ۱۹۲؛ کا فریضہ ۱۹۵، ۲۰۲؛ اور اطاعت ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۱؛ کی شرائط ۲۰۲؛ کے ارکان ۲۰۳؛ کی فقہ ۲۰۳؛ اور مسلم ذات ۲۴۸

خاندان: اور قانونی اشرافیہ ۱۰۷ح ۱۳۸؛ اور اسلامی تحکیم ۱۴۹ح ۱۰۰؛ پر ریاست کا کنٹرول ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۱ ح ۱۸، ۱۷۲، ۱۸۶ح ۷۳، ۲۴۸؛ میں باپ کی بے قدری اور جدیدیت ۱۷۱ ح ۱۹، ۱۷۱؛ کا انہدام ۲۳، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۵۰؛ اور دولہ ۱۰۹؛ کی نعمت ۱۴۳، ۱۴۶؛ اور قوم ۱۵۳؛ اور تعلیم ۱۶۴؛ اور اسلامی سماج ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۷؛ اور فقہی لٹریچر ۲۳۳؛ اور کمائی ۲۳۵، ۲۳۶

خصلتیں ۲۰۶-۲۰۵

خلیفہ ۱۰۴، ۱۰۵

خود مختاری: اور شریعت ۱۱؛ اور ریاست ۶۶، ۶۷؛ اور کانٹ ۱۲۷، ۱۳۴؛ اور گلوبلائزیشن ۲۲۹؛ اور

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

آزادی ۲۵۴
دارالسلام، ۸۸، ۱۱۰، ۱۱۴
دارالحرب ۸۸
دولت: کا تصور ۲۳۵ ح ۵۵؛ کی ملکیت ۹۰، ۱۸۹؛ سلطنت کے ملازموں کی ۱۱۹؛ اور استعمار ۱۶۳؛ اور ترقی ۱۷۶؛ کی تطہیر ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۳۶، ۲۴۴؛ اور اطاعت ۱۹۹، ۲۱۰؛ اور غزالی ۲۰۷، ۲۱۲؛ اور ریاست ۲۲۴، ۲۲۷؛ اور گلوبلائزیشن ۲۲۶؛ اور کارپوریشن ۲۲۸؛ اور شریعت ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۹؛ اور اخلاق ۲۳۶؛ کا حصول ۲۳۷
ربا (سود)، ۱۱۶، ۱۱۷، ۲۳۴، ۲۳۴ ح ۵۲، ۲۳۷
روح، ۴۰، ۴۲، ۶۷، ۱۳۰، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۰۹ ح ۱۳۳، ۲۱۴، ۲۴۸
روزہ: اور عاجزی ۱۸۹؛ بطور زکوٰۃ ۱۹۹؛ کا فریضہ ۱۹۹؛ کے احکام ۲۰۱-۱۹۹؛ اور ضبط نفس ۲۰۰؛ اور قضا ۲۰۱؛ اور نیت ۲۱۰؛ اور تکنیکاتِ ذات ۲۱۴-۲۱۵
روشن خیالی: اور مغرب ۲۲، ۳۵، ۱۲۰، ۱۳۷؛ اور فلسفی ۴۲ ح ۷۲؛ اور عقل ۵۱ ح ۱۶، ۱۳۰ ح ۲۴؛ ۲۵، ۲۸، ۱۳۵، ۲۵۳؛ اور آزادی ۱۳۴، ۲۰۴ ح ۱۱۹؛ اور اسلام ۲۴، ۵۰، ۲۵۶؛ پر ایمان ۲۸؛ اور لبرل ازم ۴۰؛ اور تاریخ ۴۲، ۱۲۰، ۱۲۷؛ اور ترقی ۴۲؛ اور ذات کی تشکیل ۱۲۷، ۱۶۳؛ کے عقائد ۲۶۱؛ اور اقتدارِ اعلیٰ ۵۶؛ اور استعمار ۱۲۹؛ کے مسائل ۲۵۱؛ اور اسلامی تحکیم ۲۶۰
زبان؛ عربی ۱۳۸؛ اور شریعت ۱۱۶ ح ۱۵۹، ۱۴۲ ح ۷۹
زکوٰۃ: کی تعریف ۱۹۷؛ اور روزہ ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۰۱؛ کا نصاب ۱۹۷ ح ۹۹، ۱۹۸؛ اور نماز ۱۹۶، ۱۹۹؛ اور طہارت ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۷
شریعت اور خواتین ۳۲، ۸۹ ح ۷۷، ۹۳
طہارت؛ خیرات بطور ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۷
عربی، ۱۱۶ ح ۱۵۹، ۱۴۲ ح ۷۹، ۱۳۸
فطرانہ، ۲۰۰
گلوبلائزیشن: اور غربت ۲۲۱ ح ۴؛ اور معیشت ۲۲۲ ح ۷، ۲۲۶؛ اور ریاست کی زوال پذیر قوت ۲۲۲؛ اور اسلامی تحکیم ۱۷، ۲۵۰؛ کی لازمی خصوصیات ۲۲۱، اور لبرل مارکیٹ ۲۲۱؛ کے چیلنجز ۲۲۴؛ اور ثقافت ۲۲۵؛ اور عسکریت ۲۲۶؛ اور کارپوریشن ۲۲۷؛ اور حاکمیت ۲۲۸؛ اور ثقافتی خود مختاری ۲۲۹؛ اور سرمایہ داری ۲۲۹؛ اور جدید ریاست ۲۴۹
محصولات: اور خیرات ۱۹۶، ۱۹۸

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

اصطلاحات

اثباتیت پسندی (Positivism)

یہ عقیدہ کہ علم کی مستند اور اعلیٰ ترین شکل سائنس ہے؛ مذہبی دعوے غیر سائنسی لہٰذا احمقانہ ہیں؛ افراد اور کائنات خاص قوانین کے تحت ہیں جنہیں سائنسی طریقوں کے ذریعے دریافت کیا جاسکتا ہے۔

اجماع (Consensus)

فقہ اسلامی کی ایک اصطلاح اور اسلامی شریعت کا تیسرا اہم ماخذ جس سے مراد علمائے امت کا یا ان کی بڑی اکثریت کا، ہر زمانے میں کسی مسئلہ پر متفق ہو جانا۔ ابن السبکی رحمہ اللہ کے نزدیک "اجماع، امت (محمدیہ) کے مجتہدین کے اس اتفاق کا نام ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی زمانہ میں کسی بھی امر (بات) پر ہوا ہو"۔ جو اجماع نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوا ہو، اس کا کوئی اعتبار نہیں کیوں کہ وہ تو نزول وحی کا زمانہ تھا۔ جس سے قطعی حکم نازل ہو جاتا تھا۔ نبوت کے زمانے کے بعد کسی بھی زمانے میں کیا ہوا اجماع قابل قبول ہو گا، چاہے وہ صحابہ کے زمانے میں ہوا ہو یا اس کے بعد والے کسی زمانے میں۔ جمہور مسلمین اجماع کی حجیت کے قائل ہیں، اجماع کی حجیت کتاب وسنت سے ثابت ہے۔

تکنیکاتِ ذات

یہ مشل فوکو کی اصطلاح ہے جس سے مراد افراد کو ایسی اخلاقی حدود و قیود اور ضابطوں اور قاعدوں کا پابند بنانا ہے کہ وہ کسی نظم اجتماعی اور مقصد کے لیے مفید بن جائیں۔ اسلام میں عبادات کو یہی اہمیت حاصل ہے۔

جدیدیت

جدیدیت کے تین بنیادی خصائص ہیں: سائنس بطور علمیت، سیکولرازم بطور سماجیات اور سرمایہ داری بطور آئیڈیالوجی۔ سائنس کا عقیدہ یہ ہے کہ کچھ بھی حتمی اور قطعی نہیں، سچ اور حقیقت تک رسائی پانے کا واحد ذریعہ سائنسی طریقہ کار اور تجربات ہیں۔ اور ٹیکنالوجی اور سائنسی طریقے کے ذریعے تمام مسائل حل کیے جا سکتے ہیں۔ سیکولرازم کا عقیدہ یہ ہے کہ معاشرے کے اجتماعی معاملات میں مذہب کی کوئی جگہ نہیں اور مذہب

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

فرد کا نجی معاملہ ہے۔ اسی بنیاد پر قومی ریاست قانون سازی میں واحد اتھارٹی مانی جاتی ہے۔ سرمایہ داری کا عقیدہ یہ ہے کہ اگر تمام افراد کو اپنی ذاتی اغراض پوری کرنے کی آزادی دی جائے تو معاشرتی مفادات پورے ہو جائیں گے۔ اور ریاست کا کام یہ ہے کہ فری مارکیٹ کی عمل داری کو یقینی بنائے اور اس کی توسیع میں حائل رکاوٹیں دور کرے۔ ان تینوں عقائد کا مجموعی اثر مذہب اور اخلاق سے آزادی اور مادیت پرستی ہے۔

حاکمیت یا اقتدارِ اعلیٰ (Sovereignty)

قانونی اور سیاسی فلسفے میں حاکمیت سے مراد ایسا وصف ہے جس کے ذریعے کوئی فرد یا ادارہ اپنے دائرہ اختیار میں آنے والے تمام افراد اور اداروں پر حتمی اتھارٹی استعمال کرتا ہے۔ روایتی طور پر امن و امان کے لیے حتمی قانون ساز یا حاکم کا وجود لازمی تصور کیا جاتا ہے۔ اقتدارِ اعلیٰ کی تھیوری پہلے پہل مطلق العنان بادشاہوں کا دفاع کرنے کے لیے وضع کی گئی۔ حاکمیت کے سرکردہ مفکرین مثلاً جین بوڈِن اور تھامس ہابس کہتے ہیں کہ مقتدر ادارے اتھارٹی استعمال کر سکتے ہیں جب کہ روسو اور آسٹن کے خیال میں حاکمیت کا سرچشمہ عوام ہے اور جمہوری اداروں کے اہل کار عوام کو جواب دہ ہوتے ہیں۔ مقتدر کی اتھارٹی مطلق، لامحدود، ابدی اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے۔ مقتدر ہستی کسی بھی خارجی یا مافوق البشر ہستی سے آزاد ہوتی ہے۔ جدید ریاست بھی انہی معنوں میں حاکمیت کی مالک ہے کہ یہ اپنے سے بالاتر کسی ہستی کو نہیں مانتی۔

خلیفہ

اسلامی حکومت کا سیاسی اور مذہبی سربراہ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نائب اور امیر المومنین یا امام کہلاتا ہے۔ نوویں صدی کے بعد وسط ایشیا میں قبائلی اور خاندانی سلطنتوں کا عروج ہوا تو خلیفہ کی سیاسی اور عسکری قوت بتدریج کم ہوتی گئی اور خلافت بالآخر محض ایک مذہبی علامت بن کر رہ گئی۔ خلیفہ کی جگہ سلطان نے لے لی جو سیاسی اور عسکری سربراہ تھا۔

روشن خیالی

روشن خیالی کا عقیدہ یہ ہے کہ انسانی عقل خود مختار، آزاد اور حاکم ہے اس لیے انسان کو کسی بالاتر اور خارجی اتھارٹی تسلیم کرنے سے انکار کر دینا چاہیے اور ہر کام اپنی عقل کے مطابق کرنا چاہیے۔ کانٹ نے کہا کہ

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

دوسروں کی اطاعت کرنے والا اور اپنی سوچ سے کام نہ لینے والا نابالغ ہے۔

سلطنت عثمانیہ

سلطنتِ عثمانیہ کا دور ۱۳۸۹ء سے ۱۹۲۲ء تک ہے۔ اس کا آغاز اناطولیہ سے ہوا اور بعد ازاں یہ جنوب ایشیائی یورپ، شمالی افریقہ اور حجاز تک وسیع ہو گئی۔

سیاسہ شرعیہ

قواعد وضوابط کا وہ مجموعہ جسے فقہا نے خلیفہ اور سلطان کی انتظامیہ کے لیے ترتیب دیا تاکہ ان کی انتظامیہ ان پر عمل کرتے ہوئے عدل وانصاف سے کام لے؛ فقہی سیاسی تھیوری کے مطابق حکم ران کی تحکیم؛ حکم ران کی صواب دیدی قانونی طاقت تاکہ شرعی عدالت کے فیصلے نافذ کروائے اور انتظامی معاملات میں مذہبی قانون شامل کرے؛ حکم ران کی ماورائے عدالت طاقت جس کے ذریعے وہ حکومتی اہل کاروں کو غلطیوں پر سزا دیتا۔

شخصیات

اڈارنو (Adorno, Theodor Wiesengrund 1903-69): جرمن فلسفی، موسیقار اور سماجی مفکر اور فرینکفرٹ اسکول کا بانی۔ اڈارنو نے جدیدیت میں ظلم اور عدمیت کی شناخت کی جو روشن خیالی کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اڈارنو نے ۱۹۲۴ء میں مشہور فلسفی ہزرل پر پی ایچ ڈی کی۔ ۱۹۳۴ء میں اڈارنو جرمنی سے فرار ہو کر آکسفورڈ پہنچا اور جنگ کے اختتام پر واپس جرمنی چلا گیا۔

آنسکوم (Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret 1919-): آنسکوم نے فلسفے کی تمام شاخوں بالخصوص اخلاقیات اور فلسفۂ ذہن میں قابل ذکر کام کیا۔ اسے ایکشن تھیوری کی بانی اور نیک اخلاق کے احیا میں اہم شخصیت خیال کیا جاتا ہے۔ یہ وٹگنسٹائن کی شاگرد ہے اور اس کی تصانیف کی مترجم اور شارح ہے۔ اس نے رومن کیتھولک مذہبی عقائد کے دفاع میں بھی اہم کام کیا ہے۔

پریشاد (Prichard, Harold Arthur 1871-1947): بیسویں صدی کے اہم ترین آکسفورڈ فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ یہ ۱۹۲۸ء سے ۱۹۳۷ء تک اخلاقی فلسفہ کا پروفیسر رہا۔ اس کا فلسفہ علمیاتی حقیقت

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

پسندی اور اخلاقی وجدان پر مشتمل ہے۔ پریشاد نے مثالیت پسندوں کی مخالفت میں تحریک چلائی کہ حقیقت ماورائے ذہن ہوتی ہے اور علم حقیقت کا علم ہوتا ہے اور یہ کہ کامن سینس اخلاقیات درست ہے۔ اس نے افادہ پرستوں کی مخالفت کی۔ اس نے خاص مسائل پر توجہ دی اور نہایت آسان زبان استعمال کی۔ اس نے آسٹن اور گربرٹ رائل وغیرہ کو متاثر کیا۔

ٹیلر (Taylor, Charles 1931-): بیسویں صدی کے انتہائی بااثر فلسفیوں میں شمار ہوتا ہے۔ اس نے انسانی شناخت اور ذات، زبان، علمیات، سوشل سائنسز، اخلاقیات اور جمہوری سیاست پر لکھا ہے۔ اس نے روشن خیالی کی علمیت سے ماخوذ مسائل پر نئے سرے سے کام کیا ہے۔ اس کے خیال میں فلسفیانہ مسائل کے حل کے لیے ان کے آغاز کا فہم اور زبان کا علم اہم ہے۔ یہ ہیگل اور گڈیمر سے متاثر ہے۔

رالز (Rawls, John (1921-): رالز ایک لبرل فلسفی ہے۔ اس نے دستوری جمہوریت کے اداروں کو جواز دینے کے لیے عدل کا نیا تصور پیش کیا۔ اس نے کہا کہ مساوی بنیادی آزادیوں کو مقدم رکھا جائے اور تمام شہریوں کو جائز مواقع دیے جائیں تاکہ دولت اور سماجی ناہم واریوں کا فائدہ محروم طبقات کو ہو۔ اس نے غیر جانب دار عمرانی معاہدے کا تصور دیا جس کے تین اصول ہیں: آزاد انسان جو اپنے تاریخی حالات سے بے خبر ہوں؛ مساوی آزادی اور مقام حاصل کرنے کے لیے عقلی طور پر متفق ہوں؛ اور اپنے اپنے تصوراتِ خیر پر عمل کرنے میں آزاد ہوں۔ اس نے کہا کہ تمام عقلی نظریات اور مذاہب کو مساوی حیثیت دی جائے۔

شمٹ (Schmitt, Carl 1888-1985): کارل شمٹ لبرل ڈیموکریٹک آئین کا کنزرویٹو ناقد تھا۔ ہٹلر کے عروج پر یہ مختلف وقت کے لیے نازیوں کے ساتھ رہا لہٰذا تمام عمر نازی ہونے کے جرم سے آزاد نہ ہو سکا۔ ۱۹۴۵ء میں اس کے یونی ورسٹی میں پڑھانے پر پابندی لگا دی گئی۔ اس کی لبرل ازم پر تنقید یہ ہے کہ لبرل ازم سیاست کی نوعیت سمجھنے سے قاصر ہے۔ اس نے لبرل ازم کی غیر جانب داریت کو چیلنج کیا۔ جرمن اور یورپین قوانین پر اس کے فلسفے کے گہرے اثرات ہیں۔ اس کی کتابیں لبرلز اور ان کے مخالفین دونوں کے لیے بہت اہم ہیں۔

شیلر (Scheler, Max Ferdinand 1874-1928): میکس شیلر ابتدائی بیسویں صدی کا مشہور ترین جرمن فلسفی ہے۔ یہ ڈیلتھی اور برگساں سے متاثر تھا۔ اس کے فلسفے پر ہزرل کی مظہریت اور کیتھولک ازم کا

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

بھی گہرا اثر ہے۔ اس نے مابعد الطبیعیات اور ماڈرن سائنس کے مسائل پر لکھا۔ شیلر کی وجہ شہرت کانٹ مخالفت ہے۔

فوکو(Foucault, Michel 1926-84): فرانسیسی فلسفی اور مورخ ہے۔ اس نے سماجی طاقت کے ڈھانچوں میں تبدیلی کی وضاحت کی۔ نطشے کی طرح فوکو نے مارکس اور فرائیڈ کے جامع نظریات کی تردید کی۔ اس نے علم اور طاقت کے تعلق کی وضاحت کی۔ اس نے کہا کہ علم خود مختار نہیں ہوتا بلکہ طاقت کے سانچوں کا غلام ہوتا ہے۔ اس نے ساری زندگی ہم جنس پرستوں کی حمایت کی اور ایڈز کا پہلا مریض تھا۔

کانٹ(Kant, Immanuel 1724-1804): کانٹ یورپی روشن خیالی کا نتائجیت پرست فلسفی تھا۔ اس نے ماڈرن فلسفے پر سے تمام قدیم اثرات ختم کر دیے۔ اس نے عقلیت پرستی اور تجربیت کے ملاپ سے سائنس اور اخلاقیات کے اساسی اصول بیان کیے۔ کانٹ انسانی خود مختاری اور آزادی کا وکیل تھا۔ اس نے کہا کہ آزاد انسان وہ ہے جو اپنی عقل استعمال کرتا ہے اور دوسروں کی نصیحت یا خدائی مدد سے انکار کرتا ہے۔ اس نے کہا کہ فطرت اور اخلاقیات کے قوانین کا سرچشمہ صرف اور صرف عقل ہے اس لیے ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں۔ اس نے کہا کہ خدا کی بجائے انسانی عقل طے کرے گی کہ غلط اور درست کیا ہے۔

کوہن (Kuhn, Thomas Samuel 1922-96): تھامس کوہن طبیعاتی نظریہ دان تھا لیکن اس نے سائنس کے فلسفے اور تاریخ پر توجہ دی۔ سائنسی انقلابات پر اس کی کتاب سائنس کے مطالعے میں کلاسیک کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کتاب نے پیراڈائم کا لفظ عام کر دیا۔

کیلسن(Kelsen, Hans 1881-1973): کیلسن بیسویں صدی کے اولین ترین اثباتیت پسند قانونی مفکرین میں سے تھا۔ اس نے فلسفہ، دستوری اور بین الاقوامی قانون اور سیاسی فلسفے پر بہت کچھ لکھا۔

میکنٹائر (MacIntyre, Alasdair 1929-): میکنٹائر نے سماجی، اخلاقی اور سیاسی فلسفے میں نمایاں اضافہ کیا ہے۔ اس کے خیال میں ارسطو اور آگسٹائن میں تطبیق ہی سے موجودہ اخلاقی اور سیاسی مسائل حل ہو سکتے ہیں۔

نطشے(Nietzsche, Friedrich 1844-1900): نطشے محض چوبیس برس کی عمر میں باسل یونیورسٹی میں کلاسیکل فلاسفی کا پروفیسر مقرر ہوا۔ نطشے نے تیرہ کتابیں لکھیں جنہوں نے مغرب کی فکری اور ثقافتی

" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ "

www.KitaboSunnat.com

زندگی پر گہرا اثر مرتب کیا۔ نطشے جرمنی کا عظیم ترین نثر نگار اور اہم ترین فلسفی ہے۔ اس نے ہر مقدس تصور مثلاً خدا، سچائی، اخلاقیات، مساوات، جمہوریت اور کئی دیگر اقدار پر جارحانہ حملے کیے۔ وہ ارادۂ طاقت کو اہمیت دیتا ہے اور اس کا آئیڈیل سپر مین ہے۔ اس نے مغربی کلچر کو سطحی اور خالی قرار دیا۔

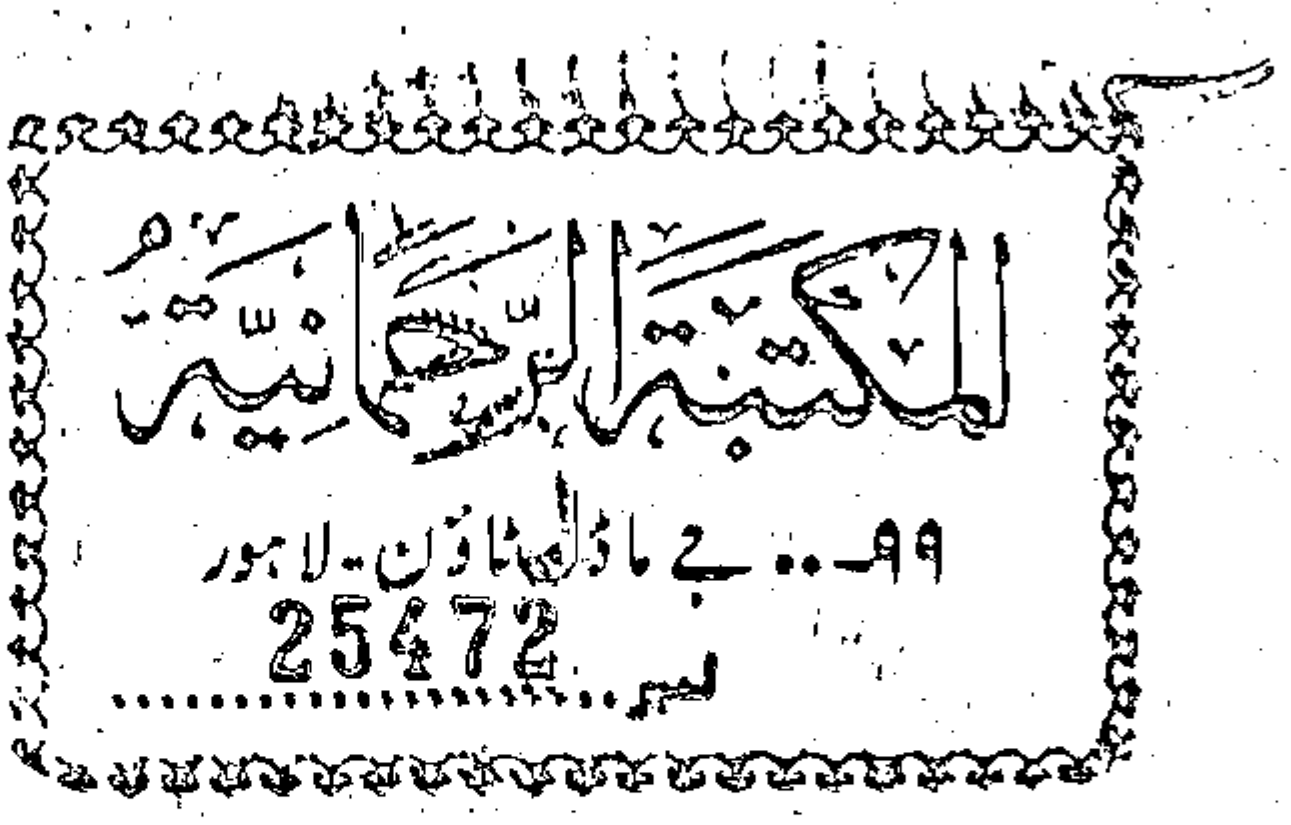
ہابس (Hobbes, Thomas 1588-1679): تھامس ہابس تمام عمر اشرافیہ کا ملازم رہا۔ اس نے اخلاقیات، سیاست اور نفسیات میں اہم تصورات پیش کیے۔ ہابس نے کہا کہ عوام کو مطلق العنان مقتدرہ کی مکمل اطاعت کرنی چاہیے۔ اور مقتدرہ جو چاہے قانون بنا سکتی ہے۔ تاہم یہ اطاعت عوام کے تحفظ سے مشروط ہے۔

ہیگل (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831): ہیگل جرمن تصوریت کا آخری نمایندہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ فلسفے کا مقصد علم کو عقیدے پر غالب کرنا ہے۔ اور عقل تمام تر حقائق کی وضاحت کرتی ہے۔ اس کے نزدیک عقل اور حقیقت باہم مماثل ہیں۔ حقیقت کا علم تبھی ممکن ہے جب حقیقت معقول ہو اور ہم صرف وہی کچھ جان سکتے ہیں جو حقیقی ہے۔

ویبر (Weber, Max 1864-1920): میکس ویبر جرمنی کا معیشت دان، مورخ، ماہر سماجیات اور سیاسی مفکر تھا۔

www.kitabosunnat.com

***



" محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مُفت آن لائن مکتبہ "